
HORS-SÉRIE N°12 | LES ESSENTIELS
SCIENCES HUMAINES
SCIENCES HUMAINES
Comprendre l'humain et la société
LES SAGESSES ANTIQUES
De Socrate à Marc Aurèle, des philosophies pour gouverner nos vies


Comprendre l'humain et la société

38, RUE RANTHEAUME, BP 256 - 89004 AUXERRE CEDEX
SAS SCIENCES HUMAINES COMMUNICATION

Représentante légale et Directrice de publication :
Nadia Latrèche
Directrice générale :
Héloïse Lhérété

Relation clients
Ventes et abonnement :
03 86 72 07 00
serviceclients@scienceshumaines.fr
Sylvie Rilliot - Mélina Lanvin - Bénédicte Marrière

RÉDACTION
Directrice de la rédaction
Héloïse Lhérété
#HeloiseLherete

Rédacteur en chef adjoint
Christophe Rymarski,
christophe.rymarski@scienceshumaines.fr

RÉDACTEURS
• Nicolas Journet
nicolas.journet@scienceshumaines.fr
• Maud Navarre
maud.navarre@scienceshumaines.fr
• Fabien Trécourt
fabien.trecourt@scienceshumaines.fr
• Hugo Albandea
Iconographe - Rédacteur web et réseaux sociaux
hugo.albandea@scienceshumaines.fr
• François Dosse
Chroniqueur Histoire des idées

Secrétariat de rédaction et révision
Renaud Beauval
Frédéric Peylet

Conseillère de la rédaction
Martine Fournier

Direction artistique
Isabelle Mouton

Chef de projet Web
Steve Chevillard
Assistant webmestre et secrétaire documentaliste
Alexandre Lepême : 03 86 72 17 23

Promotion Publicité
Patricia Ballon : 03 86 72 17 28
contact.annonceurs@scienceshumaines.fr

Diffusion : MLP
Contact : À juste titres,
Laetitia Canole :
04 88 15 12 45
Titre modifiable sur le portail-diffuseurs :
www.direct-editeurs.fr

Livres des Éditions Sciences Humaines
Agathe Guillot
agathe.guillot@scienceshumaines.fr

Responsable administratif et financier
Annick Total : 03 86 72 17 21

Comptabilité
Ophélie Keskas : 03 86 72 07 02

IMPRIMERIE SIEP
ZA Les Marchais - 77 590 - Bois-le-Roi
Origine du papier : Suisse
Taux de fibres recyclées : 63 %
Certification : PEFC
« Impact sur l'eau » : Ptot 0.010 kg/t

Conception de la couverture :
Rampazzo & Associés

Couverture :
© Julia Svoboda
Titres et chapôs sont de la rédaction.

Commission paritaire :
0522 D 81596
ISSN : 0996-6994
Dépôt légal à parution.





[ÉDITO]

Vivre en sage

Les siècles passent et les savoirs se renouvellent ; mais Platon, Sénèque ou Confucius résonnent toujours. D'où vient leur permanence ? Comment expliquer que leurs raisonnements puissent traverser l'épaisseur de l'histoire ?

Une grande réponse tient à leur matière première, l'expérience humaine. Les grands traits de notre condition se prolongent de siècle en siècle : le désir et la haine, le sentiment d'injustice et de peine, la quête de vérité et de beauté, la tempérance et la démesure, la force et la ruse, le besoin d'amour, d'espoir et de consolation, l'effroi face à la mort… Face à ces invariants, les considérations philosophiques des Anciens, comme aussi leurs mythes ou leurs tragédies, recèlent des ressources pérennes. Les philosophes nous lèguent des outils pour démêler nos confusions. Ils offrent des trésors de sagesses, dans un style clair et sensible, pour gouverner nos vies – et notre monde – avec plus de discernement, de profondeur et de vertu. Plus de simplicité.


© Samuël Berthet

Héloïse Lhérété
Directrice de la rédaction

Chacun à leur manière, ces auteurs s'immisçaient dans la vie de leurs disciples pour transformer de l'intérieur leur sensibilité, leur manière de voir le monde et de vivre parmi les autres. Cette intention travaille leur œuvre, et nous travaille par ricochet à 2 500 ans de distance. Dans nos vies bruyantes, voici ce que nous propose la lecture de leurs œuvres : un théâtre en marge du monde, à l'écart de son tumulte et de ses influences, où l'on peut enfin se poser, questionner nos choix individuels et collectifs et engager un dialogue avec soi-même. Quitte à remettre sur le métier, quels que soient son âge et son histoire, ses certitudes et son éducation. Il existe, dans la langue française, un beau mot pour désigner cette attitude : réfléchir.

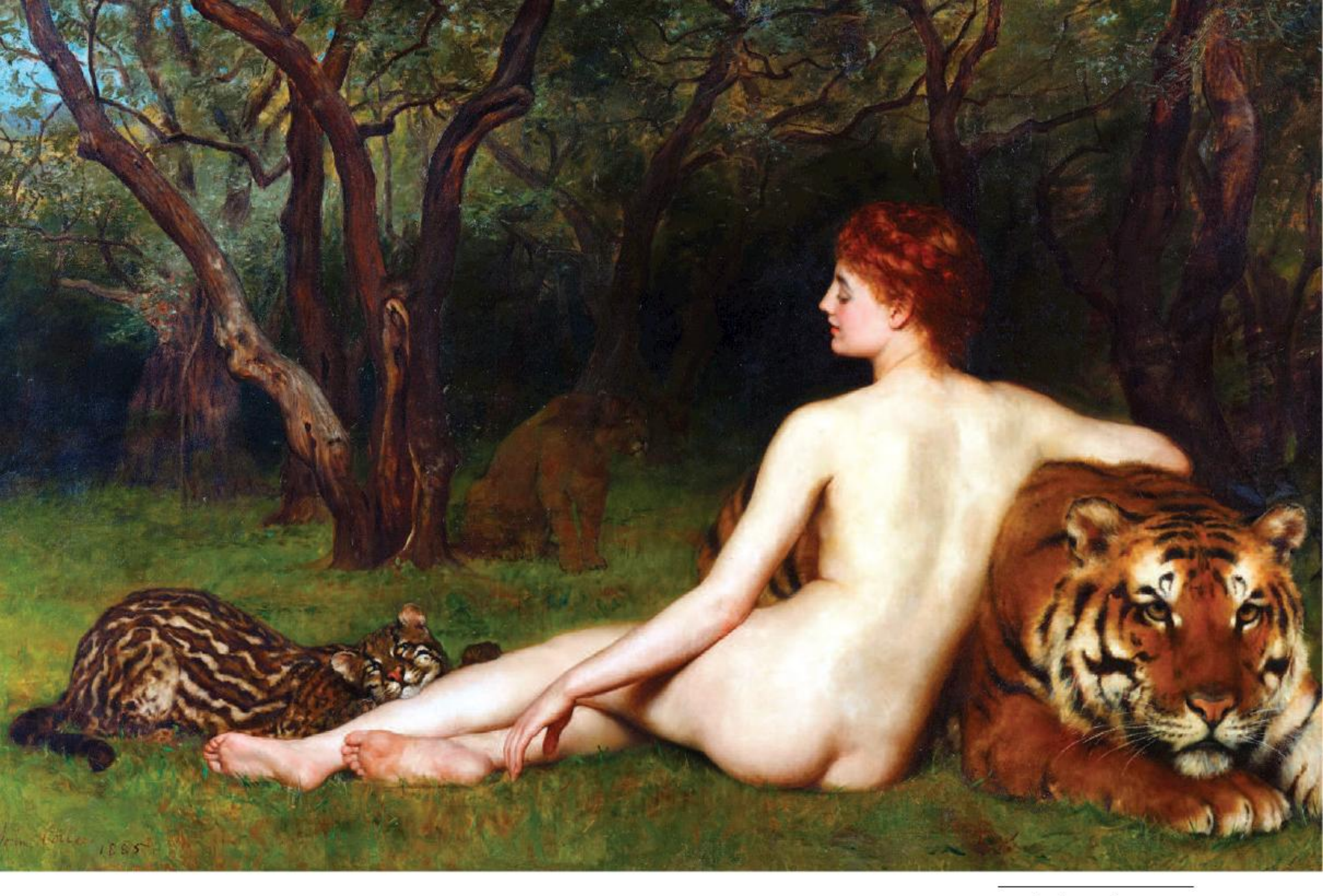
Héloïse Lhérété

SOMMAIRE

Hors-série
Les sagesses antiques

Ce hors-série rassemble les meilleurs articles publiés ces dernières années sur le sujet dans le magazine *Sciences Humaines*.


Barney Burstein/Corbis/VCG/Getty



Circé, John Collier, 1885.

POURQUOI **LA PHILOSOPHIE ANTIQUE** NOUS PARLE ENCORE

Fabien Trécourt

Loin de se limiter à un corpus de théories, parfois dépassées, les Anciens ont soulevé des questions fondamentales, notamment sur le meilleur mode de vie à suivre.


Ger Eenens Collection/Wikicommons

Comparée aux sociétés actuelles, l'Antiquité grecque était un environnement violent, injuste, intolérant, inégalitaire, superstitieux… Figure canonique de la philosophie, Socrate a par exemple été accusé de « corrompre la jeunesse » puis condamné à boire un poison, la ciguë, simplement pour avoir débattu sur la place publique, remettant en question les dogmes et croyances de ses contemporains. Durant toute l'Antiquité, les premiers philosophes ont dû composer avec une liberté d'expression toute relative, et plus généralement des valeurs morales et politiques éloignées de celles d'aujourd'hui. Cela se ressent dans leurs écrits. S'ils ont ici ou là de bonnes intuitions, parfois un temps d'avance sur leurs contemporains, certaines de leurs idées paraissent dépassées voire scandaleuses à l'aune de nos critères moraux contemporains (encadré ci-dessous). Sur un plan théorique, ce n'est pas toujours brillant non plus. Science, religion et mythologie s'entremêlent pour interpréter les phénomènes – physiques, biologiques… –, au point que ces théories seraient difficilement qualifiées de « scientifiques » aujourd'hui. De même, l'étude de l'économie, de l'histoire ou encore de la société reste embryonnaire, abondamment nourrie de préjugés et de croyances non vérifiées. Quel est donc l'intérêt de se plonger dans la philosophie antique aujourd'hui, si ce n'est par coquetterie intellectuelle ? Pourquoi conserve-t-elle tant de crédit aux yeux des universitaires et scientifiques, comme auprès d'un grand public avide de sagesse ?

> “ La philosophie antique est d'abord une remise en question des évidences, un art de s'étonner devant ce qui n'étonnait plus personne.

Éternels problèmes

Une première explication revient à distinguer les réponses et les questions. Même lorsque les premières paraissent poussiéreuses, les secondes semblent impérissables : qu'est-ce que le monde ? Quelle est la vraie nature des choses, au-delà de la première impression que nous en avons ? Les mots, que nous utilisons pour les décrire, reflètent-ils bien la réalité ? Comment distinguer le vrai du faux, le réel de l'illusoire ? Comme l'expose Aristote dans la *Métaphysique*, la philosophie antique est d'abord une remise en question des évidences, un art de s'étonner devant ce qui n'étonnait plus personne. Des sages comme Pythagore, Thalès et Démocrite doutaient ainsi de leurs observations et croyances ; ils proposaient même de faire primer des raisonnements plus abstraits sur celles-ci : certaines choses ne se voient pas mais doivent logiquement exister, comme le vide, l'infini ou encore les atomes. Cette façon de penser a mécaniquement donné un statut particulier au langage, seul à même de saisir ces réalités invisibles. En même temps, comme les mots sont aussi une source d'illusions et de chimères, il a été nécessaire d'imaginer des règles du discours vrai : ne pas se contredire, admettre les conséquences et les présupposés de ce qu'on pense… La naissance de la philosophie a ainsi encouragé un essor de la logique, mais aussi des mathématiques et de la géométrie.

De manière générale, les anciens Grecs ouvrent trois chantiers de recherche qui nous accompagnent encore : la physique (qu'est-ce que X ?), la logique (dans quelles conditions peut-on dire que X = X ?) et l'éthique (que faire de X, comment vivre avec ?). Ces questions sont notamment systématisées par Platon, faisant dire au philosophe Alfred North Whitehead, dans *Procès et réalité* (1929), que toute la tradition philosophique occidentale se résume, au ➤

fond, à «*une série de notes de bas de page à Platon*». Au-delà de notre sphère culturelle, renchérit Karl Jaspers dans *Origine et sens de l'histoire* (1949), ces interrogations semblent apparaître un peu partout dans le monde durant le premier millénaire avant notre ère. En témoignent l'émergence du bouddhisme, de l'hindouisme, du zoroastrisme, etc. L'Antiquité représenterait ainsi une «période axiale», établissant «*les fondements spirituels de l'humanité*», écrit-il: «*La nouveauté de cette époque, c'est que partout l'homme prend conscience de l'être dans sa totalité, de lui-même et de ses limites. Il fait l'expérience du monde redoutable et de sa propre impuissance. Il pose des questions essentielles et décisives et, devant l'abîme ouvert, il aspire à sa libération et à son salut (…). C'est en ces temps que furent élaborées les catégories fondamentales selon lesquelles nous pensons encore aujourd'hui.*»

Comprendre pour agir

Au-delà des modes de pensée, il y a les modes de vie. Pour un physicien, cela n'aurait pas beaucoup de sens d'être galiléen aujourd'hui, le progrès scientifique ayant promu de nouveaux paradigmes. Idem pour les biologistes, les ingénieurs, etc. En revanche, on peut décider de vivre en platonicien au 21e siècle. On peut appliquer au jour le jour les préceptes des stoïciens, des épicuriens, des sceptiques ou encore des cyniques… Comment expliquer cette différence? Tout simplement par le fait qu'aux yeux des Anciens, les enjeux éthiques primaient sur les idées abstraites. «*Les philosophes de l'Antiquité grecque et romaine n'étaient pas avant toute chose des faiseurs de livres*, résume l'historien de la philosophie Pierre Hadot dans *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995). *En écrivant, ils travaillent en fait à changer leur regard sur le monde, sur eux-mêmes et sur leurs sentiments, afin de modifier leur propre existence. (…) Même les spéculations les plus abstraites (en physique, en métaphysique, en astronomie) étaient destinées à comprendre pour mieux agir, et non pas à connaître pour connaître.*»

On peut par exemple juger que l'atomisme des épicuriens est invalidé par les derniers travaux en mécanique quantique. Néanmoins, la conception de la vie qui accompagne cette théorie fait encore sens: un humain ne serait qu'un agglomérat d'atomes, fruit du hasard dans un univers infini, ne bénéficiant d'aucun privilège ou statut particulier… L'épicurisme inscrit sa physique dans une critique plus générale de la vanité, de l'égocentrisme et des désirs irrationnels, que ses adeptes s'efforçaient de mettre en pratique. Dans l'Antiquité, plus généralement, adhérer à une école philosophique était un peu comme rejoindre un ordre monastique (encadré ci-contre). On acceptait de vivre en communauté, sous l'égide de maîtres à penser et en se soumettant à leur ascèse. La philosophie n'était pas tant dans le ciel des idées que dans ces relations d'éducation, d'amitié, d'amour… Même Platon, dont l'œuvre écrite est l'une des plus importantes qui nous sont parvenues, explique dans la *Lettre VII* que ses textes ne donnent qu'une version appauvrie de sa philosophie: «*Sur ce qui fait l'objet de ses préoccupations*, relève P. Hadot, *il n'a jamais rédigé aucun ouvrage écrit et (il) n'y en aura jamais, car il s'agit d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé comme les autres savoirs, mais qui jaillit dans l'âme, lorsqu'on a eu une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste et que l'on y a consacré sa vie.*»



Un humain ne serait qu'un aggloméat d'atomes, fruit du hasard dans un univers infini, ne bénéficiant d'aucun privilège ou statut particulier…

DE L'ÉSOTÉRISME À LA PHILOSOPHIE

Le rationalisme des Anciens relèverait largement d'une fable. Telle est en résumé la thèse iconoclaste défendue par Pierre Vesperini dans *La Philosophie antique* (Fayard, 2019). Il serait en effet inexact de présenter ces philosophes comme des hérauts de la raison, critiquant les récits mythologiques pour y opposer une vision plus scientifique des choses. Cette idéalisation des textes antiques aurait été le fait de penseurs allemands de la fin du 18e siècle, Hegel en tête. Lorsque l'on se penche sans œillères sur les textes, force est de constater que les premiers sages – Thalès, Pythagore… – s'inscrivaient dans une filiation ésotérique, mystico-religieuse, pouvant faire penser au chamanisme et à la voyance. Même dans les périodes ultérieures, dans l'école d'Épicure par exemple, il reste surprenant de voir à quel point ce philosophe s'est placé au centre d'un culte dédié à sa personne, se portant à l'égal d'un dieu, comme le souligne P. Vesperini. Par ailleurs, la philosophie apparaît certes comme une école de vie en Grèce, mais le plus souvent réservée à une élite amatrice de distractions et de joutes verbales. Les Anciens adoraient les défis et la compétition, notamment entre différentes écoles. Plus que le seul amour de la sagesse et de la vérité, c'est aussi ce qui explique l'essor, à cette époque, de la rhétorique, de la dialectique, de la sophistique et de la logique. Chez les Romains également, l'éthique et la politique reprennent le dessus, mais toute réflexion métaphysique est largement reléguée dans les limbes. Les questions éternelles, jugées insolubles, sont davantage vues comme une coquetterie ou une perte de temps. Cette appréhension, si elle peut être jugée peu romantique, a cependant eu l'avantage d'accélérer la séparation entre religion et philosophie. ●

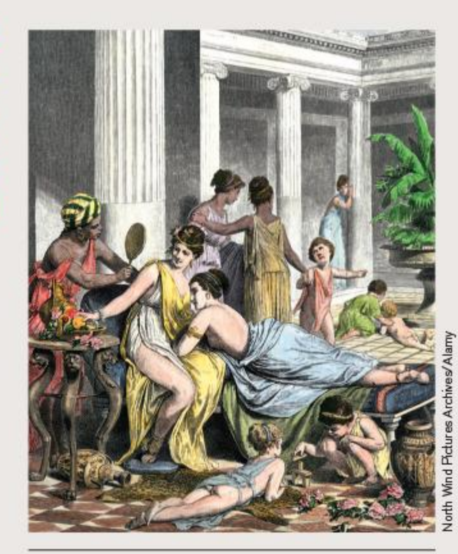
D'après le philosophe Jean-François Balaudé (voir l'entretien page 20), les Anciens faisaient une hiérarchie entre les discours intérieurs, oraux et écrits, considérant que seuls les deux premiers étaient propres à une âme en quête d'elle-même, du vrai, du beau ou encore du bien. Les textes qui nous sont parvenus n'avaient à leurs yeux qu'une fonction de mémorisation et de transmission ; on pourrait presque dire que ce sont de simples notes, des pense-bêtes synthétisant la démarche d'investigation et le résultat obtenu. La véritable philosophie, à l'inverse, serait toujours un « *bios philosophikos* », une « vie philosophique », incluant ce que P. Hadot appelle des « exercices spirituels » : méditation, dialogue, contemplation… Autant de pratiques pour se transformer et vivre en accord avec ses idées. Ces pratiques consistent par exemple à éveiller la partie raisonnable de son âme, avec Platon ; à remettre de l'ordre dans nos désirs pour atteindre « la guérison de l'âme » dans le jardin d'Épicure ; à se dépouiller de nos biens et de toute certitude, comme le sceptique Pyrrhon d'Élise ; ou encore à vivre comme un « chien », dormant au coin de la rue et à l'abri d'un tonneau, pour ne dépendre que de soi, à l'image du cynique Diogène de Sinope.

La validité d'une philosophie n'était donc pas tant établie à l'aune de sa popularité, de son crédit aux yeux d'une communauté de pairs, ou encore de son pouvoir explicatif… Mais au regard de la vie menée par un sage qui la faisait sienne. Cette conception a elle aussi l'avantage de bien vieillir : même lorsqu'on est en désaccord avec l'éthique de vie de tel ou tel ancien courant philosophique, on admet généralement qu'il faille vivre en accord avec ses idéaux, et que cela ne soit pas toujours facile ni même possible. Un travail sur soi, difficile, exigeant, parfois contraire à notre intérêt immédiat ou aux injonctions de notre environnement, apparaît toujours comme nécessaire pour mettre en cohérence la pensée et les actes. En nous incitant à le faire, sans nous donner de réponses toutes faites, la philosophie antique reste un éternel recommencement. ●

LA PHILOSOPHIE ANTIQUE AU TEMPS DE LA *CANCEL CULTURE*?

Des universitaires accusent les textes antiques de légitimer des stéréotypes racistes, esclavagistes, misogynes… Et insistent pour qu'ils soient étudiés avec plus de recul critique.

Spécialiste d'histoire romaine à l'université de Princeton (États-Unis), Dan-el Padilla Peralta a suscité un débat explosif en proposant de désacraliser les classiques de l'Antiquité – et non de les détruire, comme le suggère une fausse citation qui lui est attribuée par ses détracteurs… Vieux de plusieurs millénaires, ancrés dans une culture violente, intolérante et inégalitaire, ils serviraient trop souvent de caution à un suprémacisme blanc et patriarcal. De fait, en lisant par exemple l'intégralité des dialogues de Platon, sans se limiter aux quelques passages consacrés comme le mythe de la caverne, il y a de quoi tiquer: vue d'aujourd'hui, cette œuvre paraît légitimer le totalitarisme, la censure, des stéréotypes racistes ou encore misogynes… « *Le programme politique de Platon est parfaitement totalitaire* », dénonçait d'ailleurs le philosophe Karl Popper, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, dans *La société ouverte et ses ennemis* (1945). Historiquement, et encore aujourd'hui, des mouvements fascistes et nazis ont loué la philosophie antique comme un âge d'or de la pensée… et y ont de fait trouvé de quoi conforter leur idéologie.



North Wind Pictures Archives/Alamy

Une famille grecque et ses esclaves, gravure sur bois, 19e siècle.

L'esclave, un outil dont il faut prendre soin

Certes, au prix de distorsions parfois. Pendant la crise sanitaire, un visuel partagé des milliers de fois sur Internet attribue à Aristote une fausse citation: « *Jamais l'esclavage n'est aussi bien réussi que quand l'esclave est persuadé que c'est pour son bien.* » En réalité, comme l'a vérifié l'AFP, cette phrase n'apparaît pas dans l'œuvre du philosophe et irait plutôt à l'encontre de sa pensée. Dans l'Antiquité grecque, l'esclavage est un statut social qui ne permet pas aux premiers concernés d'approuver ou de désapprouver leur sort; il n'y a donc pas à les persuader. Pour autant, aux yeux d'Aristote, un esclave reste un outil dont il faut prendre soin; son affranchissement est certes possible voire souhaitable, mais ne s'impose pas à l'évidence… Bref, il n'y a pas non plus de quoi faire du philosophe un chantre de l'égalité et de l'humanisme. Le contexte politique permet d'éclairer ou de relativiser ce genre de positions; mais cela montre aussi que tous leurs textes ne vieillissent pas aussi bien que ceux sélectionnés pour l'épreuve du baccalauréat.

Lectures militantes?

Faut-il dès lors supprimer ou du moins amender l'enseignement des classiques? Le débat est récurrent depuis les années 1980 notamment. Les travaux de personnalités comme Martin Bernal (*Black Athena*, 1987) ou Martha Nussbaum (*Cultivating Humanity*, 1997) ont remis en question la centralité de l'Antiquité gréco-romaine dans les humanités, ainsi que la façon dont elle était présentée. D'autres chercheurs et essayistes leur ont reproché d'être eux-mêmes militants, de promouvoir uniquement les aspects qui seraient en phase avec les valeurs d'aujourd'hui, au risque de verser dans des anachronismes, d'occulter des parts importantes de l'histoire et de la culture occidentale. Au-delà des polémiques, les discussions ont permis d'ouvrir l'étude de l'Antiquité aux apports non occidentaux, notamment africains, et de remettre en question les grilles de lecture d'inspiration chrétienne et plus particulièrement thomiste – héritées du philosophe Thomas d'Aquin –, surreprésentées jusque-là. Au final, l'idée reste simplement d'aborder l'Antiquité avec plus de recul critique, sans sacralisation ni diabolisation. ●

HISTOIRE
ET CONTEXTE

L'ART DE VIVRE
DANS L'ANTIQUITÉ

Annie Collognat
Fondatrice et présidente d'honneur de l'association Pallas (Paris, arts, littératures et langues anciennes), qui vise à promouvoir les héritages des cultures antiques, elle a publié de nombreux ouvrages sur des œuvres de littérature antique et classique. Elle a notamment publié *Manuel de la sagesse antique*, Omnibus, 2010.

Quête de sérénité, maîtrise des passions, tempérance et sobriété forment quelques-uns des préceptes de la sagesse antique de l'Occident. Cette longue tradition philosophique a permis aux Anciens de forger un art de vivre dont il nous reste beaucoup à apprendre.

Imaginez un homme qui vous assure avoir été un guerrier sept siècles auparavant – un certain Euphorbe, tué par le roi grec Ménélas sous les remparts de Troie –, une espèce de fou qui se dit « ami de la sagesse » et qui prétend connaître tous les secrets de l'univers. Une sorte de maître Yoda, qui serait prêcheur végétarien, avec une jambe en or et le don d'ubiquité…

« *Il y avait à Crotone un homme qui était né dans l'île de Samos : fuyant sa patrie et ses maîtres, il s'était volontairement exilé par haine de la tyrannie. Si éloignés que soient les dieux dans les espaces célestes, il s'élevait jusqu'à eux par la méditation, et ce que la nature refuse aux regards des humains, il le recueillait par les yeux de l'esprit. Après avoir pénétré par la puissance de sa pensée et par un travail infatigable tous les secrets de l'univers, il les communiquait aux autres. Entouré de disciples silencieux, que ses discours remplissaient d'admiration, il expliquait les origines du vaste monde, les principes des êtres et des choses, ce que c'est que la nature, la divinité, d'où vient la neige, comment se forme la foudre, si c'est Jupiter ou le choc des vents dans le ciel qui produit le tonnerre, ce qui fait trembler la terre, selon quelle loi les astres se déplacent, enfin tous les mystères cachés aux mortels.* » (Ovide, *Métamorphoses*, XV, vers 60-72).

Car s'il était sage et savant, ce gourou, chamane, astronome, qui vivait au 6e siècle av. J.-C., prônait le végétarisme le plus strict et défendait la théorie de la métempsychose, ou plutôt de la métensomatose (l'âme immortelle connaît des existences successives dans des corps différents). La règle interdisait de prononcer son nom – il était « Lui », purement et simplement –, mais tous les penseurs, antiques et modernes, l'ont révéré comme le Maître par excellence : pour le philosophe allemand Georg Hegel, il est « le premier maître universel » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 1828). S'il a exercé une influence considérable sur la pensée en Occident, il n'est plus guère connu aujourd'hui du grand public qu'en tant qu'inventeur d'un célèbre théorème en mathématiques.

Le beau parleur pythien

Capable de parler au nom d'Apollon, comme la fameuse Pythie de Delphes, cet homme, c'est précisément le « parleur (*agoreuein* en grec) pythien » : Pythagore, l'inventeur de la *philosophia*, cet amour de la sagesse, qui s'occupe des choses de la nature et de l'esprit, qui explore la physique et la métaphysique, qui fonde une éthique dans la pratique du quotidien.

« *Un jour, Léon, roi des Phliasiens, entendit Pythagore discourir sur certains points avec tant de savoir et d'éloquence, que, saisi d'admiration, il lui demanda quel était l'art dont il faisait profession. À quoi Pythagore répondit qu'il n'en savait aucun, mais qu'il était philosophe. Surpris de la nouveauté de ce nom, le roi le pria de lui dire qui étaient donc les philosophes, et en quoi ils différaient des autres hommes. Pythagore répondit : "Tandis que*



Les Bains romains, Georg Pauli, 1882.

les uns cherchent la gloire, et les autres les richesses, il y a une troisième espèce d'hommes, mais peu nombreuse, qui, regardant tout le reste comme rien, s'applique principalement à la contemplation des choses naturelles. Ce sont ces derniers qui se disent philosophes, c'est-à-dire, amateurs de la sagesse." ». (Cicéron, *Tusculanes*,V). Selon la majorité des auteurs, Pythagore (comme plus tard Socrate) n'aurait rien écrit. Si certains, comme Héraclite, lui attribuaient trois traités, *De l'éducation*, *De la politique* et *De la nature*, on considérait que ces œuvres avaient été rédigées par des disciples. De fait, entre mythe et réalité, le personnage historique de Pythagore reste très mal connu ; son enseignement s'assimile à « l'école » qu'il a fondée, dont Platon fut l'un des élèves et le poète latin Lucrèce le plus ardent porte-parole : une sorte de secte d'initiés, à la fois philosophique, religieuse et scientifique, à la recherche d'une harmonie morale pour l'homme, dans un monde où « *tout change et rien ne meurt* ». Manifestement influencée par l'orphisme, par la pensée égyptienne, et sans doute aussi par les mathématiques et l'astronomie babyloniennes, l'école pythagoricienne a fourni des travaux d'une telle richesse qu'ils ont très fortement marqué toutes les époques et toutes les cultures d'Occident et d'Orient, ⊳

dans toutes les disciplines : mathématiques, musique, philosophie, astronomie, etc.

On prête à Pythagore une série de préceptes moraux, appelés « Vers dorés » (voir p. 17) : pour certains, ils seraient l'œuvre de l'un de ses disciples, Lysis de Tarente ; pour d'autres, ce serait une composition d'un philosophe néoplatonicien du 5e siècle apr. J.-C., Hiéroclès d'Alexandrie. Quoi qu'il en soit, cet ensemble de maximes, qui tiennent à la fois de la prière et de la leçon de morale, joua un rôle déterminant dans l'élaboration et la diffusion de ce que nous nommons aujourd'hui « la sagesse antique ».

Il s'agit avant tout de conseils concrets, destinés à fonder un « art de vivre » au quotidien : ils sont issus d'une tradition sapientiale très ancienne, d'origine orientale, à la fois religieuse et juridique, comme en témoignent les proverbes bibliques ou le code d'Hammourabi. Chez les Sumériens et les Égyptiens (les deux plus anciennes civilisations connues par l'écriture), des préceptes de vie étaient ainsi rassemblés en collections, à usage sans doute pédagogique. Celles-ci ont circulé dans tout le Proche et le Moyen-Orient, fondant une sorte d'autorité immémoriale, une réglementation constituée de « vérités éternelles » qui assuraient la permanence d'un ordre moral ne varietur.

C'est à cette source qu'ont puisé aussi les fameux « Sept Sages » de la Grèce (650-550 av. J.-C.), avant Pythagore. Entre mythe et histoire, sept experts légendaires, comme les sept merveilles du monde antique, représentent en effet la sagesse venue de l'expérience, qu'elle soit scientifique avec Thalès (un autre inventeur de théorème) ou politique avec Solon, poète et législateur d'Athènes, vénéré comme le « père de la démocratie ». Attribués à l'un ou à l'autre d'entre eux, des apophtegmes, transmis de génération en génération et soigneusement répertoriés par Diogène Laërce au 4e siècle apr. J.-C., constituent le socle de toute la morale antique. Ils prônent la modération et la justice, dans des énoncés « bien frappés », au style lapidaire et archaïsant, faits pour s'imprimer dans la mémoire, à la manière des commandements bibliques : « *Sois modéré dans le bonheur et prudent dans les événements contraires* », « *Montre-toi toujours le même envers tes amis, qu'ils soient heureux ou malheureux* », « *Acquitte-toi de tes promesses, quelles qu'elles soient* », « *Ne divulgue pas les secrets qui te sont confiés* », pour prendre exemple dans les maximes prêtées à Périandre, maître sévère de la cité de Corinthe de 627 à 585 av. J.-C.

Ces impératifs incantatoires tiennent encore d'une forme de « chamanisme » religieux, dont témoigne la référence constante au dieu Apollon, « maître de vérité » en son sanctuaire de Delphes. Mais ils annoncent aussi une mise en place progressivement laïque de la vie dans la cité. C'est la leçon du théâtre : l'*Orestie* d'Eschyle (458 av. J.-C.) s'achève par l'instauration de la justice des hommes sous la protection des dieux qui incarnent les lumières de la raison (Apollon et Athéna) face aux ténèbres de la vengeance primitive, de la terrible « loi du talion » représentée par les Érinyes (les Furies des Romains). La leçon est donc ancienne, bien avant celle de Socrate : « *Je suis plus sage que cet homme. Il peut bien se faire que ni lui ni moi ne sachions rien de fort merveilleux ; mais il y a cette différence que lui, il croit savoir, quoiqu'il ne sache rien ; et que moi, si je ne sais rien, je ne crois pas non plus savoir. Il me semble donc qu'en cela du moins je suis un peu plus sage, car je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas* » (Platon, *Apologie de Socrate*).

> « Pour les Anciens, grecs et romains : « cueillir le jour », c'est le sens du fameux carpe diem emprunté au poète latin Horace, sans gâcher son temps en vaines considérations.

Avant tout, ordre et mesure : chaque chose à sa place, et chaque place soigneusement définie. C'est la quintessence de cette « sagesse grecque » qu'enseignait déjà la parole du mythe (*muthos*) avant la rationalisation du logos : mise en ordre de l'univers (élimination du chaos, instauration du cosmos), mise en ordre de la cité (*dikè* et *nomos*, instauration de la « justice » et de la « loi »).

Pour l'homme, un maître mot et un leitmotiv : le juste milieu. Ce qui implique de bien se connaître pour ne jamais outrepasser les limites, comme le résument les deux commandements incontournables, inscrits précisément au fronton du temple d'Apollon à Delphes. Ils sont la règle des règles : *Mèdén agan* (« Rien de trop », devise de Solon) et *Gnôthi seauton* (« Connais-toi toi-même », devise de Thalès).

Ordre et mesure

Chacun d'entre nous, en effet, reçoit son « lot » – sa portion (*moira* en grec) de vie, de richesse, de bonheur, de joies et d'épreuves –, fixé par une puissance transcendante, le destin que les Grecs nomment *anankè* (nécessité) et les Romains *fatum*. Il revient à trois vieilles fileuses, les Moires ou Parques, de le concrétiser symboliquement en tissant et en coupant le fil de chaque vie. Il revient aux hommes de le faire fructifier en pratiquant le « bien vivre » : c'est là leur espace de liberté dans un monde contingent, c'est leur devoir et leur dignité d'homme, précisément.

Sans chercher à rivaliser avec les Immortels (la limite du dessus), sans se laisser aller aux instincts de la bête (la limite du dessous) – « *ni ange ni bête* », dira Blaise Pascal – est donc heureux (*eudaimôn*) celui qui, acceptant son lot, parvient à concilier son petit dieu intérieur (au sens du fameux *daimon* socratique) avec le monde extérieur, où il est engagé avec autrui. Même pour les stoïciens les plus exigeants, ceux qui recommandent de faire de son for intérieur un fort intérieur, tel Marc Aurèle, la vie de « l'homme de bien » se conçoit nécessairement dans une dimension altruiste : « *Adopte à l'essai la vie de l'homme de bien qui apprécie son lot et se contente, quant à lui, d'agir justement et d'être bienveillant* » (*Pensées pour moi-même*).

La sagesse antique est d'abord un humanisme, au sens le plus simple et le plus fort du terme. Montaigne en est nourri : « *Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment, ni science si ardue que de bien et naturellement savoir vivre cette vie* » (*Essais*, livre III, chapitre XIII, 1588).

À la loterie universelle, l'homme a reçu sa part de temps. Comme Pythagore, il sait que « *ce que nous avons été, ce que nous sommes, nous ne le serons plus demain* » (Ovide, *Métamorphoses*, XV, vers 215-216), car le temps, comme un fleuve, ne s'arrête jamais et « dévore tout ce qui existe » (*tempus edax rerum*).

Donc, pour bien vivre, il faut savoir accepter la mort : « *Toute la sagesse et le raisonnement du monde se concentrent en ce point : nous apprendre à ne pas craindre de mourir* » (Montaigne, *Essais*, livre I, chapitre XIX, « Que philosopher, c'est apprendre à mourir »). La leçon est déjà dans l'*Odyssée* (chant V), quand Ulysse refuse le don d'immortalité que lui offre la divine nymphe Calypso pour tenter de le garder auprès d'elle : vieillir et mourir sont inscrits dans la condition humaine. Si la vie ne vaut rien, rien ne vaut la vie quand on la passe chez soi auprès de ceux que l'on aime (en l'occurrence à Ithaque, auprès de la sage Pénélope, dont Ulysse est séparé depuis près de vingt ans).

Carpe diem

C'est en effet un constat et une constante de la pensée antique, que résume ainsi Épicure : « *S'il était possible que l'homme pût toujours vivre, le plaisir qu'il aurait ne serait pas plus grand que celui qu'il goûte dans l'espace limité de sa vie, s'il pouvait assez élever sa raison pour en bien considérer les bornes. Celui qui considère la fin du corps et les bornes de sa durée, et qui se délivre des craintes de l'avenir, rend par ce moyen la vie parfaitement heureuse ; de sorte que l'homme, satisfait de sa manière de vivre, n'a point besoin pour sa félicité de l'infinité des temps ; il n'est pas même privé de plaisir, quoiqu'il s'aperçoive que sa condition mortelle le conduit insensiblement au tombeau, puisqu'il y trouve ce qui termine heureusement sa course* » (*Maximes capitales*, XX).

Voilà donc un autre principe fondamental du « bien-vivre » pour les Anciens, grecs et romains : « cueillir le jour » – c'est le sens du fameux *carpe diem* emprunté au poète latin Horace (*Odes*, I, vers 8) – sans gâcher son temps en vaines considérations.

Deux courants essentiels se partagent cet enseignement du bonheur à partir du 3e siècle av. J.-C. : l'épicurisme, donc, souvent caricaturalement résumé à ce *carpe diem*, et le stoïcisme, qui connaît sa plus belle expression à l'époque impériale romaine avec Sénèque, le célèbre précepteur de Néron (il se suicida sur l'ordre de l'empereur en 65), l'esclave affranchi Épictète (mort vers 125) et l'empereur-philosophe Marc Aurèle (mort en 180). Pour les uns comme pour les autres, épicuriens et stoïciens, rappelons-le, il s'agit de (bien) vivre en donnant un sens au présent, sans se réfugier dans une illusoire fuite vers l'avant (le futur) ou vers l'arrière (le passé).

« *Tiens pour ton dernier jour chaque jour qui a brillé pour toi : l'heure sur laquelle tu n'auras pas compté te viendra comme un heureux sursis* » (Horace, *Épîtres*, Livre I, vers 13-14).

« *Hâte-toi donc de vivre et conçois chaque jour comme une vie entière* » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre CI).

« *Demain sera trop tard : vis donc dès aujourd'hui* » (Martial, *Épigrammes*, livre I, vers 12).
« *La perfection du caractère consiste à passer chaque journée comme si c'était la dernière, à éviter l'agitation, la torpeur et l'hypocrisie* » (Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, VIII, 69).

Pour être sage et heureux

Loin d'être une invitation au farniente dans un individualisme égoïste, comme un lecteur moderne pourrait le penser un peu trop hâtivement, cette morale du (bon) temps – celui dont on sait jouir – suppose un authentique « souci de soi », une pratique de chaque instant, proche des exercices que pratiquent les sportifs : c'est précisément le sens du mot « ascèse » en grec. Ce point fondamental réunit tant épicuriens que stoïciens et cyniques, dont les divergences ne sont souvent qu'apparentes : est sage et heureux celui qui sait profiter de lui-même, en se prémunissant des excès qui pourraient l'enchaîner à ce qu'il y a de plus animal en lui.

Si nous voulons donc être à notre tour sages et heureux, il nous faut apprendre à :

- refuser les fausses valeurs que sont les honneurs, les richesses ou encore le pouvoir ;
- renoncer à tout ce qui est inutile et vain, qui vient de l'envie et qui risque de provoquer le trouble, la déception et la douleur ;
- ne pas nourrir d'angoisses inutiles et accepter les manifestations de la finitude, telles que la vieillesse et la mort, qui sont inévitables puisque nous sommes mortels ;
- ne pas nous agiter vainement ;
- connaître et suivre la nature/sa nature, afin d'être en harmonie avec le monde/avec soi-même ;
- pratiquer la mesure et la justice ;
- ménager du temps à soi et pour soi (ce que les Romains nomment *otium*).

Bref, chercher la plénitude dans ce que la vie nous apporte au jour le jour, sans nous occuper de ce qui nous détourne de nous-mêmes et ne nous regarde pas. Un tel programme exige lucidité et détermination : « *Si tu fais attention, tu verras que la plus grande partie de la vie se passe à mal faire, une grande à ne rien faire, et le tout à faire autre chose que ce qu'on devrait faire. Montre-moi donc un homme capable de donner un prix au temps, qui sache ce que vaut un jour, qui comprenne qu'il meurt un peu chaque jour ! Sois complètement maître de toutes tes heures. Tu dépendras moins du temps de demain si tu sais prendre en main le temps d'aujourd'hui* » (Sénèque, *Lettres à Lucilius*, I).

Comme on le voit, la sagesse, ça se mérite : c'est la grande leçon de la philosophie occidentale, mais aussi son grand paradoxe. Fondamentalement ascétique, différente de la philosophie orientale, essentiellement contemplative, elle demande d'aimer la sagesse sans vouloir être comblé par l'objet de son amour (car le désir, quand il est comblé, supprime le désir, comme on le sait).

Le philosophe a compris que s'il parvenait à être pleinement sage, il ne serait plus philosophe : il se trouverait dans la condition des dieux qui, comme le dit Platon, n'ont nul désir d'être sages puisqu'ils le sont, ou bien dans celle des sots ignorants, qui s'imaginent bêtement jouir de toute la sagesse possible sans aucun effort. Le sage occidental place donc son bonheur dans sa quête, qui ne peut se dissoudre dans le néant d'une béatitude parfaite : même s'il vise l'ataraxie (l'absence de tout trouble), qui exige une tension permanente de tout son être, il ne parviendra jamais complètement au « nirvana ».



> « *Change d'âme et non de ciel* », conseillait Sénèque à son ami Lucilius.

Loin de chercher un refuge dans un ailleurs qui ne serait qu'une fuite (la promesse d'une vie heureuse après la mort, le rêve, les paradis artificiels que sont les drogues), il revendique sa part de responsabilité : « *Change d'âme et non de ciel* », conseillait encore Sénèque à son ami Lucilius, qui se plaignait de ne pas avoir trouvé la paix en voyageant (*Lettres*, XXVIII).

À chacun donc d'avoir le courage d'être cohérent avec soi-même pour « recoller » les morceaux de son moi éclaté par les épreuves, les passions et les envies. À chacun, ici et maintenant, d'« épuiser le champ du possible », pour reprendre la belle expression du poète grec Pindare (518-438 av. J.-C.) : *Mè, phila psucha, bion athanaton speude, tan d'emprakton antlei machanan*, soit « N'aspire pas, ô mon âme, à la vie immortelle mais épuise le champ du possible » (*Pythiques*, III, vers 109-110). ●



Extrait des ***Vers dorés***, attribués à Pythagore.

À l'image de l'âge d'or qui correspond chez les Grecs à l'âge de la vertu et du bonheur, ces vers attribués à Pythagore furent qualifiés de « dorés » car ils renferment la doctrine la plus pure aux yeux des Anciens. Les *Vers dorés* ont été traduits en vers eumolpiques (terme grec signifiant « h armonieux », désignant ici des alexandrins sans rime) par l'écrivain et philologue français Antoine Fabre d'Olivet.

« Rends aux Dieux Immortels le culte consacré.
(...)
Sois bon fils, frère juste, époux tendre et bon père
Choisis pour ton ami l'ami de la vertu ; (...)
Il t'est donné de combattre et de vaincre
Tes folles passions : apprends à les dompter,
Sois sobre, actif et chaste ; évite la colère.
En public, en secret, ne te permets jamais
Rien de mal ; et surtout respecte-toi toi-même.
Ne parle ni n'agis point sans avoir réfléchi,
Sois juste. Souviens-toi qu'un pouvoir invincible
Ordonne de mourir ; que les biens, les honneurs
Facilement acquis sont faciles à perdre.
Et quant aux maux qu'entraîne avec soi le Destin
Juge-les ce qu'ils sont : supporte-les et tâche
Autant que tu pourras d'en adoucir les traits. (...)
Crains l'exemple d'autrui, pense d'après toi-même :
Consulte, délibère et choisis librement. (...)
Laisse les fous agir et sans but et sans cause.
Tu dois dans le présent contempler l'avenir ;
Ce que tu ne sais pas, ne prétends pas le faire ;
Instruis-toi : tout s'accorde à la constance, au temps.
Veille sur ta santé : dispense avec mesure
Au corps les aliments, à l'esprit le repos. (...)
Que jamais le sommeil ne ferme ta paupière
Sans t'être demandé : Qu'ai-je omis ? Qu'ai-je fait ?
Si c'est mal abstiens-toi, si c'est bien persévère.
(...)
Homme sage, homme heureux, respire dans le port.
Mais observe mes lois, en t'abstenant des choses
Que ton âme doit craindre, en les distinguant bien,
En laissant sur le corps régner l'intelligence,
Afin qu'en t'élevant dans l'Éther radieux
Au sein des Immortels, tu sois un Dieu toi-même ! »

Vers dorés de Pythagore, traduction « en vers eumolpiques » d'Antoine Fabre d'Olivet, 1813.

Annie Collognat : fondatrice et présidente d'honneur de l'association Pallas (Paris, arts, littératures et langues anciennes), qui vise à promouvoir les héritages des cultures antiques, elle a publié de nombreux ouvrages sur des œuvres de littérature antique et classique. Dernier titre paru : *Manuel de la sagesse antique*, Omnibus, 2010.

FIGURES DE SAGES
EN GRÈCE ET À ROME

Les Sept Sages

(650 – 550 av. J.-C.)

Thalès, Solon, Chilôn, Pittacos, Bias, Cléobule, Périandre Hommes politiques (Solon, Périandre, Pittacos) ou savants (Thalès), les Sept Sages (la liste « officielle » fut établie par Diogène Laërce) énoncèrent, d'une manière brève et laconique, des maximes dont certaines passeront à la postérité, telle la célèbre formule « connais-toi toi-même », attribuée à Thalès.

Pythagore

(vers 580 – vers 490 av. J.-C.)

Mathématicien, musicien, initié aux mystères orientaux, on lui prête l'invention du mot « philosophie », littéralement « l'amour de la sagesse ». Ce penseur grec est souvent assimilé à l'« école » qu'il a fondée, grande source d'influence en philosophie, en mathématiques et en astronomie.



DR

Socrate

(470 – 399 av. J.-C.)

Né près d'Athènes, il commence à enseigner dans les rues. Au gré des rencontres, il « questionne » ses interlocuteurs pour leur faire prendre conscience de leur ignorance et leur délivrer ses leçons philosophiques. Accusé de pervertir la jeunesse, il est condamné à boire la ciguë. Il n'a laissé aucun écrit : sa philosophie fondée sur la raison – source de la connaissance de soi et du bonheur – nous est léguée par Platon.

Platon

(428 ou 427 – 347 ou 346 av. J.-C.)

Né dans une famille aristocratique athénienne, ce disciple de Socrate fonde l'Académie, sur le modèle de l'école pythagoricienne. Lui qui avait espéré former un « roi philosophe » y renonce après son échec auprès du tyran de Syracuse, Denys II le Jeune.



Photos.com/Getty

Épicure

(vers 341 – vers 270 av. J.-C.)

Philosophe autodidacte, il fonde « l'école du Jardin », nommée ainsi car il réunissait ses disciples dans son jardin d'Athènes. Souvent interprété comme une morale hédoniste, l'épicurisme invite en fait à se conduire avec sobriété en cherchant à éviter la douleur. L'excès est source de souffrance selon Épicure, pour qui « *celui qui ne sait se contenter de peu ne sera content de rien* ».

Cicéron

(106 – 43 av. J.-C.)

Initié à la philosophie grecque, il se lance dans une carrière politique à Rome. Ancien partisan de Pompée contre César, il est assassiné sur l'ordre de Marc-Antoine. Son œuvre mêle traités politiques et réflexion philosophique, à la croisée de l'épicurisme et du stoïcisme. Dans ses lettres et entretiens, il traite de la mort, de l'immortalité de l'âme, de la vertu et de l'amitié.

Lucrèce

(vers 98 – vers 55 av. J.-C.)

Né dans le sud de l'Italie, il est l'auteur de l'œuvre poétique *De la nature des choses* (*De natura rerum*), qui expose la doctrine d'Épicure et défend l'exercice de la raison contre le fanatisme religieux.



Bashta/Getty Images

Sénèque

(vers 4 av. J.-C. – 65 ap. J.-C.)

Pétri de philosophie stoïcienne, ce moraliste, auteur de *La Constance du sage* et de *La Vie heureuse*, est le précepteur puis le conseiller de l'empereur Néron. Il prêche la méditation et entretient une correspondance avec son ami Lucilius. Dans *La Brièveté de la vie*, il écrit : « *Vous vivez comme si vous étiez destinés à vivre toujours, jamais vous ne prenez conscience de votre fragilité, vous ne faites pas attention à tout ce temps déjà passé.* »



Ipsumpix/Corbis/Getty

Horace

(65 – 8 av. J.-C.)

Poète romain, ami de Virgile et protégé de Mécène, son œuvre, qui compte notamment les *Satires*, *Odes* et *Épîtres*, est empreinte de sagesse épicurienne et stoïcienne. Il est l'auteur du célèbre « *carpe diem* » (« Cueille le jour ») : « *Pendant que nous parlons, le temps jaloux a fui : cueille donc le jour présent, sans trop te fier au lendemain.* »

Épictète

(vers 50 – vers 125 ap. J.-C.)

Esclave affranchi, il s'instruit à Rome auprès d'un stoïcien prônant une vie ascétique teintée de cynisme. L'enseignement d'Épictète était uniquement oral. Son œuvre nous est transmise par l'un de ses disciples, Flavius Arrien, dans les *Entretiens* et le *Manuel*.



DR

Ovide

(43 av. J.-C. – 17 ou 18 ap. J.-C.)

« Poète de l'amour », il publie *L'Art d'aimer*, avant d'entreprendre les *Métamorphoses*, l'une de ses grandes œuvres, reprenant des récits mythologiques. Condamné à l'exil par l'empereur Auguste, il finit ses jours loin de Rome.



G. Nimatallah/DeAgostini/Getty

Marc Aurèle

(121– 180 ap. J.-C.)

D'une grande rigueur morale, l'empereur romain laisse un recueil de notes personnelles intitulé *Pensées pour moi-même* dans lequel il exprime ses préceptes de philosophie pratique. Exhortant à se comporter en homme de bien, il insiste, comme Sénèque, sur la brièveté de l'existence : « *Agis, parle et pense dans l'idée que tu peux, sur l'heure, sortir de la vie.* »

Entretien avec **Jean-François Balaudé**

« LA PHILOSOPHIE ANTIQUE **SUPPOSAIT UNE CONVERSION** »

La conversion à la « vie philosophique » s'inscrit dans une tension entre le mode de vie théorétique visant la sagesse et celui de la vie pratique visant la prudence.

Que nous apprend la philosophie antique sur l'objet même de la philosophie ?

La philosophie, pensée et désignée comme telle, est née en Grèce au 5e siècle av. J.-C. Ne serait-ce que d'un point de vue historique, il y a un intérêt à se demander comment la « philosophie » s'est constituée, comment elle a évolué dans sa pratique et dans sa propre compréhension. Mais au-delà de la question de savoir comment la philosophie a commencé, avec Socrate, ou un peu avant lui, ou seulement avec la fondation de l'Académie, etc., c'est certainement une interrogation plus fondamentale qui est en jeu, touchant le sens même de la philosophie, la nature de cette activité en son principe, dans sa visée. Or précisément, le point remarquable est que la philosophie, tout au long de l'Antiquité, ne s'est pas conçue comme un simple exercice spéculatif, mais d'abord comme un mode de vie, caractérisé par l'articulation étroite entre une démarche théorique et une pratique en cohérence avec cette démarche, s'ordonnant à elle. Et ce mode de vie, le *bios philosophikos* (littéralement, la vie philosophique), est pensé comme le meilleur mode de vie possible, dès lors qu'elle trouve son fondement dans l'exigence du savoir, ou du moins dans l'exigence d'une recherche de savoir. La mise en œuvre de cette exigence apparaît pour un homme comme la réalisation la plus haute. L'adoption de ce mode de vie suppose ainsi une véritable conversion.

Quelle place tient alors le discours dans ce projet philosophique ? Comment s'articule-t-il aux modes de vie ?

Il conviendrait de distinguer discours intérieur, discours oral et discours écrit. Aux yeux des philosophes antiques, les deux premiers priment nettement, car ils sont le discours vivant de l'âme en quête, par elle-même et avec d'autres, du vrai et du bien, tandis que l'écrit n'est que la trace, la fixation à des fins de mémorisation et transmission, de la démarche d'investigation et de ses résultats. De façon générale, la démarche philosophique dans l'Antiquité est mue par la recherche conjointe du bien et du vrai, une démarche qui trouve en somme sa réalisation dans la recherche en acte (soit que cette recherche, indéfiniment reconduite, n'aboutisse pas, soit qu'elle atteigne le résultat poursuivi), et en tout cas dans l'effort d'amélioration constante de soi. Il est donc bien évident que le discours oral, souvent dans une forme dialogique, joue un rôle essentiel, celui d'un médium de la recherche, permettant d'articuler les hypothèses, de formuler les arguments, pour ramener l'âme vers le plus essentiel, du point de vue cognitif (énoncés vrais) ou pratique (préceptes), et bien sûr aussi d'enseigner aux disciples.

Si le discours n'est donc pas la fin de l'activité philosophique, parce que même sur le plan de la connaissance, il cède le pas à la saisie intuitive du vrai, il est une condition nécessaire de la démarche philosophique. Et c'est *a fortiori* le cas pour les écoles sceptiques, car selon elles, l'inaccessibilité de la vérité renforce du même coup la place du discours, qui constate son impuissance au terme d'un effort toujours renouvelé. N'oublions pas non ▶

Jean-François Balaudé
Président de l'université Paris-X et spécialiste de philosophie antique, il est notamment l'auteur de *Le Savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Grasset, 2010.


Jean-François Balaudé

plus que la controverse entre écoles philosophiques a occupé une place considérable, et alimenté, compte tenu des enjeux existentiels, une part notable des enseignements et des écrits.

J'ajouterai pour terminer que le discours écrit apparaît bien moins essentiel que dans les périodes historiques suivantes. Ce n'est pas un hasard si Socrate n'a pas écrit, et les dialogues socratiques de Platon montrent précisément comment la recherche discursive échoue à fixer la nature de ce qui est l'objet de la recherche, en l'occurrence les vertus et plus généralement « ce qui vaut ». Et même par la suite, le Platon plus dogmatique de la *République*, de *Phèdre* ou du *Banquet*, s'attache à suggérer que ses dialogues écrits, eux-mêmes images de dialogues vivants, ne font que renvoyer à une démarche de vérité, qui n'a *in fine* de sens et de valeur que vécue, éprouvée, et qui ne renvoie jamais à un corps doctrinal figé.



> L'épicurisme antique ne peut se comprendre que par les principes fermes sur lesquels il se fonde : que tout n'est qu'atomes et vide, que l'homme est donc radicalement mortel.

La philosophie comme mode de vie se réduit-elle à un art de vivre individuel, excluant par exemple la sphère politique ?

Il suffit encore de songer à Platon, auteur de la *République*, du *Politique*, des *Lois*, ou à Aristote, à ses *Éthiques* et ses *Politiques*, pour se convaincre que tel n'est pas le cas. Mais il est certain que l'insistance sur la dimension de conversion individuelle, de travail sur soi, seul ou avec d'autres philosophes, la pratique des exercices spirituels, de l'intériorisation des vérités fondamentales visant à réaliser cette forme de vie guidée par les valeurs spirituelles, donnent l'impression d'un choix de vie élitiste, qui met entre parenthèses la question du politique. Pour être juste, il existe au moins une tension forte entre ce qu'Aristote désignait comme le mode de vie théorétique visant la sagesse (*sophia*) à travers la contemplation du vrai, et le mode de vie pratique visant la prudence (*phronèsis*), que le philosophe, en tant qu'il est homme vivant dans la communauté politique, ne peut en réalité manquer de mener aussi. C'est dans cette tension entre ces deux modes de vie que toutes les philosophies vécues de l'Antiquité se sont construites : qu'il s'agisse de l'engagement au cœur de la cité pour convertir à la philosophie (Socrate), de la spéculation sur la cité parfaite pour refonder le politique sur les principes du bien et du vrai (Platon), en passant par le devoir d'engagement dans la vie de la cité tout en préservant sa liberté intérieure (les stoïciens), ou la constitution, au sein de la cité, d'une sorte de contre-cité, faite de la communauté des amis philosophes, unis par les liens parfaits de la philosophie, qui ouvre aux plaisirs purs, reposant sur l'absence de trouble, l'autarcie et la partage (les épicuriens).

L'idée d'une vie philosophique peut-elle encore faire sens aujourd'hui ?

Dans le fil de ce qu'a soutenu Pierre Hadot, je pense que oui, même si les cadres historiques n'ont plus rien à voir. Curieusement, c'est la dimension théorique qui rend la transposition délicate. En effet, même si la dimension pratique primait, le choix de vie philosophique s'adossait à une theôria qu'il s'agissait de réaliser – l'épicurisme antique par exemple ne peut se comprendre que par les principes fermes sur lesquels il se fonde : que tout n'est qu'atomes et vide, que l'homme est donc radicalement mortel, qu'il vivra heureux en se débarrassant des craintes vaines sur les dieux, l'immortalité, etc. Se comporter en épicurien aujourd'hui ne peut prendre qu'un sens plus lâche, et cette remarque s'étend aux autres écoles ou courants philosophiques.

Mais il ne s'agit plus tant de vivre philosophiquement en accord avec une philosophie précise, que de redécouvrir les exigences d'un choix de vie par lequel on se résout à mettre en cohérence ses actes avec l'exercice critique de sa raison et les valeurs que l'on se donne, en étant intensément présent à ce qui est, capable d'étonnement et d'émerveillement, soucieux de justice et exigeant envers soi. À mon sens, la recherche d'amélioration de soi, très ouverte, qui est derrière cette résolution à la mise en cohérence de ses pensées et de ses actes, donne sa consistance à ce que pourrait signifier aujourd'hui une vie philosophique. ●

> Propos recueillis par **Catherine Halpern**

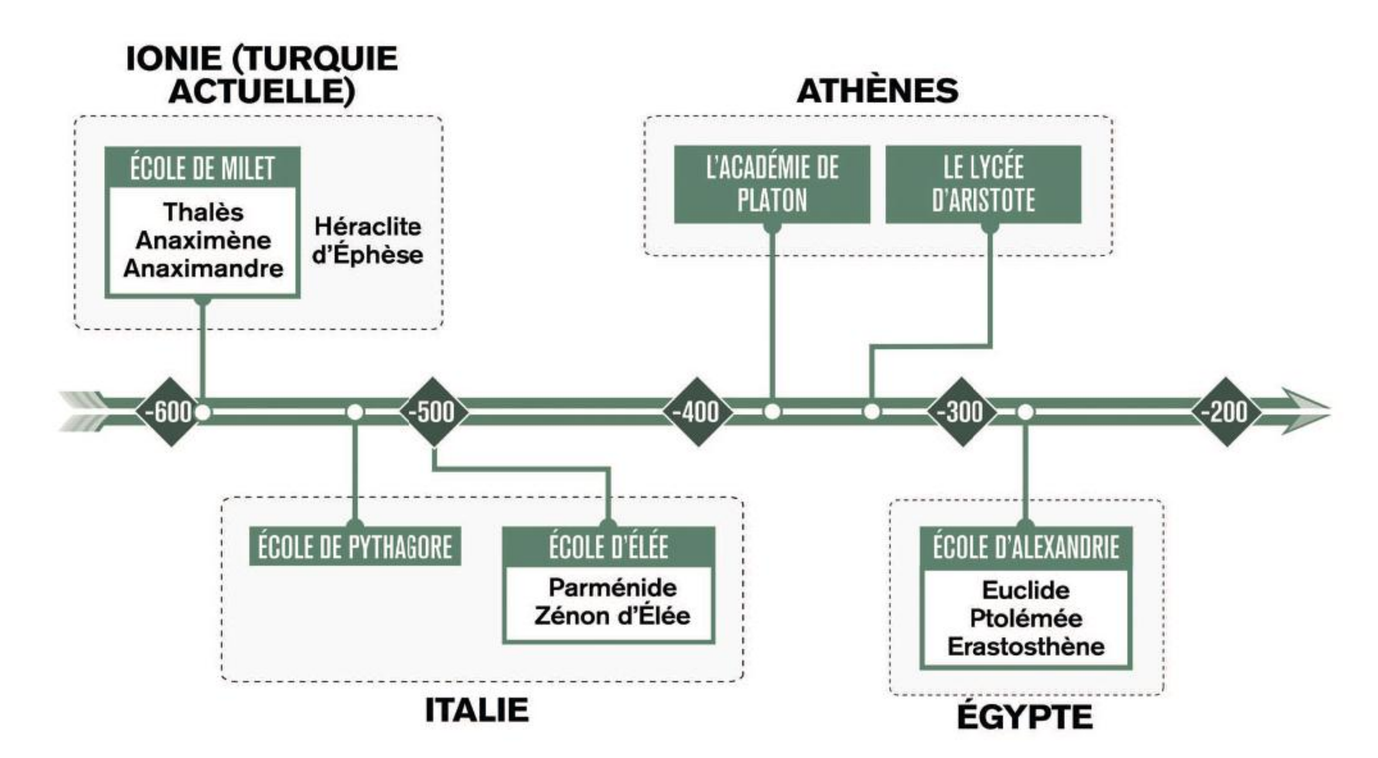
LES QUATRE FOYERS
DE LA PENSÉE GRECQUE

Jean-François Dortier

Le savoir grec s'est constitué en quatre époques, quatre lieux et quatre centres de gravité successifs. Soit peut-être quatre façons différentes d'étudier le monde.

Le « miracle grec »: l'expression est due à Ernest Renan. En 1883, dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, il l'évoque comme une « *chose qui n'a existé qu'une fois, qui ne s'était jamais vue, qui ne se reverra plus, mais dont l'effet durera éternellement, je veux dire un type de beauté éternelle, sans nulle tache locale ou nationale* ».

Le jeune Renan avait visité la Grèce, vu le Parthénon et les ruines de l'Acropole. Il en avait été ébloui. Pétri de culture classique gréco-latine, il associait la Grèce à l'Athènes du siècle de Périclès (5e siècle av. J.-C.), aux ruines du Parthénon, aux théâtres où se jouaient les tragédies d'Eschyle, Sophocle, Euripide ou les comédies d'Aristophane. ▶





L'École d'Athènes (1509-1511, détail), Raphaël (1483-1520), Chambre de la Signature, palais du Vatican.

Plus bas dans la ville se trouvait l'Agora, symbole de la démocratie grecque. Dans ses faubourgs, Platon avait fait construire son Académie, tel un campus antique ; quant au Lycée d'Aristote, il était situé à côté du temple d'Apollon. Cette Athènes était aussi celle des statues d'Apollon, des gymnastes, des Jeux olympiques. Vus du 19ᵉ siècle, les Grecs semblaient donc avoir tout inventé : la démocratie et la philosophie, la science, l'histoire et la tragédie.

Mais quand on regarde de plus près, les choses sont moins nettes. S'il est vrai que la Grèce antique a connu un moment de créativité culturelle exceptionnelle, les historiens des sciences ont du mal à cerner aujourd'hui les contours d'une pensée unifiée qui aurait donné naissance à la philosophie et aux sciences postérieures.

Un regard panoramique (*schéma p. 23*) fait immédiatement apparaître les quatre grands foyers culturels de la « pensée grecque », correspondant à quatre époques successives. La philosophie et la science sont réputées être nées en Ionie (Turquie actuelle) avec l'école de Milet au 6ᵉ siècle av. J.-C. Le centre de gravité de la pensée grecque se déplace ensuite vers le sud de l'Italie où est fondée l'école des pythagoriciens et celle des éléates (Parmé-

nide, Zénon). Puis Athènes prend le relais : au 4e siècle av. J.-C., Platon fonde l'Académie et Aristote son Lycée. Après le déclin de la cité athénienne, c'est autour de la grande bibliothèque d'Alexandrie, en Égypte, que les élites savantes se regroupent.

Quatre époques, quatre lieux. Ne pourrait-on y voir quatre façons de penser différentes, plutôt qu'une science grecque unie ? C'est ce que l'on va essayer de voir.

L'école de Milet

Le savoir serait donc né à Milet, en Ionie. Les manuels de philosophie y font éclore la philosophie, les historiens y situent l'émergence des sciences. On oublie de dire que c'est aussi dans cette région, et à peu près à la même époque, qu'apparaissent deux autres innovations fondamentales : l'alphabet et la monnaie. Il n'y a pas de hasard à cela. À partir du 6e siècle, Milet est une florissante cité portuaire ; les caravanes y viennent de Perse, de Mésopotamie et d'Inde. Les bateaux s'y embarquent pour les ports méditerranéens : Égypte, Italie, Grèce. Avec les marchandises circulent aussi les savoirs. L'alphabet grec, premier véritable alphabet comprenant à la fois consonnes et voyelles, est le meilleur moyen de communiquer par écrit pour des gens qui parlaient des langues différentes : il rend possible la retranscription des sons de chaque langue. La monnaie métallique permet d'échanger toutes sortes de denrées. Alphabet, argent, science et philosophie sont les produits d'un même creuset.

De Thalès, le fondateur de l'école de Milet, on ne sait pas grand-chose. La légende en a fait un des « Sages », un savant universel, à la fois mathématicien, géomètre, astronome, ingénieur, moraliste, homme politique. Thalès participe aux côtés des grandes familles aristocratiques (et des tyrans) à la gestion de la cité. Son astronomie est celle d'un navigateur qui doit connaître la position des astres et étoiles. Ses connaissances d'ingénieur sont celles d'un maître d'œuvre qui pilote de grands travaux. C'est aussi un homme d'affaires avisé qui pratique la spéculation (sur le prix de l'huile ou du blé). C'est également un conseiller politique qui participe aux négociations entre cités. Enfin, c'est un éducateur, qui forme les jeunes de la bonne société aux multiples savoirs de son temps. De ce brassage de savoirs, de rencontres, notamment avec les savants mésopotamiens et égyptiens qu'il a fréquentés au cours de ses voyages, Thalès a tiré une nouvelle vision du monde.

Car à ses heures, Thalès réfléchit aussi aux lois de la nature. Thalès, et à sa suite Anaximandre et Anaximène, sont connus pour avoir élaboré une philosophie de la nature (*physis*) fondée sur la recherche des causes premières. Certes, la science n'est pas née de pied en cap à Milet : elle a puisé dans les savoirs mésopotamiens et égyptiens (qui maîtrisaient déjà le fameux « théorème de Thalès » (1)). Mais les savants milésiens innovent en recherchant les causes premières des choses. Pour Thalès, tout vient de l'eau, pour Anaximène tout vient de l'air, pour Héraclite d'Éphèse tout vient du feu. Ces explications sont de nature physique (elles ne font pas appel à des entités divines). Ce qui ne veut pas dire que Thalès est athée : il croit à l'existence des âmes et à leur immortalité (2). L'école de Milet commence à décliner lorsque la ville est défaite par les Perses. Nombre de grandes familles quittent alors la région pour s'installer dans des colonies en Corse ou en Italie. Les pythagoriciens et les éléates sont tous des exilés venus des ports ioniens. Avec eux, la science grecque prend une nouvelle direction.

Éléates et pythagoriciens

Sur la vie de Pythagore, on n'en sait guère plus que sur Thalès : c'est-à-dire pas grand-chose. Si ce n'est qu'il aurait, aussi, beaucoup voyagé. Originaire de l'île de Samos (en mer Égée), il parcourt la Méditerranée où il apprend beaucoup (dont le « théorème de Pythagore » déjà connu des Babyloniens). Il a aussi l'occasion de rencontrer Thalès et de suivre l'enseignement d'Anaximandre. À Crotone, dans le sud de l'Italie, Pythagore crée une école qui est autant un lieu d'étude qu'une secte à vocation philosophico-morale (fondée sur l'ascétisme) et une organisation politique importante, exaltant le courage au combat. La science des pythagoriciens est une sorte de mystique des nombres. De l'astronomie à l'harmonie musicale, de la destinée humaine à la géométrie : tout doit être converti en nombres dont certains ont une valeur sacrée. Cette démarche de pensée, très spéculative, doit peu à l'observation empirique, et tout à la recherche du calcul. Cette façon de traquer une vérité dans la pureté des relations mathématiques influencera Platon, mais avant lui Parménide, l'un des fondateurs de l'École des éléates.

D'Athènes à Alexandrie

Élée est situé à une centaine de kilomètres au sud de Naples. C'est là que Parménide crée son école, vers 500 av. J.-C. Parménide rédige un poème, *De la nature*, dont on ne connaît que quelques fragments : sa philosophie de la connaissance privilégie le raisonnement plutôt que l'ex-

périence, comme voie d'accès à la vérité. Dépasser l'apparence des choses pour atteindre « l'être », c'est-à-dire une entité abstraite, éternelle et antérieure aux mondes des objets: voilà le but suprême de la pensée. Parménide, le premier métaphysicien: derrière la chose, il y a l'être; derrière le multiple, il y a l'un. Cette démarche rationnelle qui se détache de la seule observation lui permet d'oser affirmer que la Terre est une sphère, ce qui exige un effort d'abstraction extraordinaire.

Après l'Italie, Athènes devient le centre de gravité de la science grecque. Selon la légende, Platon avait fait graver à l'entrée de son académie les mots suivants: « *Nul n'entre ici s'il n'est géomètre.* » En réalité, son enseignement est plus philosophique et moral que scientifique. En revanche, Aristote, qui ouvre cinquante ans plus tard son Lycée, peut à bon droit être considéré comme l'un des pères des sciences. Sa science est d'ailleurs moins portée vers le raisonnement pur et les mathématiques que ce que l'on nommerait aujourd'hui les sciences naturelles. L'étude des animaux forme d'ailleurs une part conséquente d'une œuvre qui comprend aussi des éléments sur l'astronomie, la logique, la rhétorique, la psychologie, la politique et la morale. Dans sa démarche, Aristote ne croit pas à l'existence d'une voie royale vers la vérité, comme le pense Platon. Pour Aristote, les sciences peuvent faire appel à diverses formes de pensée: le raisonnement pur, l'observation empirique, la discussion dialectique, l'enquête, l'intelligence pratique, dont chacune à ses vertus et limites.

Les écoles d'Athènes, qui vont survivre plusieurs siècles à leurs fondateurs, perdent toutefois leur éclat face à la nouvelle étoile montante, Alexandrie, fondée par l'empereur Alexandre en 332 av. J.-C.

La grande bibliothèque d'Alexandrie est un centre d'étude et d'enseignement où seront accueillies des générations de savants qui marqueront l'histoire des sciences: Ératosthène, Ptolémée, Aristarque. Des médecins, astronomes, mathématiciens ou géographes font pendant encore trois siècles des avancées considérables avant que l'école soit saccagée et brûlée lors de la reprise en main par les autorités romaines puis les sectes chrétiennes.

Avec le recul, il apparaît bien que les savants grecs, de l'école de Milet à celle d'Alexandrie, ont innové dans de nombreux domaines: mathématiques, astronomie, géométrie, géographie, médecine, même si leur savoir n'est pas né *ex nihilo* (ils sont redevables aux savants mésopotamiens, perses, égyptiens, notamment dans les domaines de l'astronomie, des mathématiques ou de la médecine).

Mais à chaque foyer de savoir correspondaient différentes façons de faire de la philosophie et de la science. Les savants de Milet n'utilisaient pas les mathématiques pour expliquer les phénomènes naturels comme le firent les pythagoriciens. Eux pensaient que les clés de la nature sont dans la magie des nombres. Hippocrate, lui, faisait davantage confiance à l'expérience et l'observation qu'au raisonnement. Parménide et les platoniciens étaient des idéalistes à la recherche de vérité pure alors qu'Aristote, l'encyclopédiste, refusait d'accorder la priorité à une méthode: à chaque science ses instruments de pensée. Certains furent des adeptes du raisonnement pur alors que d'autres vantaient les mérites de l'observation empirique.

Avec le recul, les historiens des sciences ne sont donc pas parvenus à trouver une pensée homogène qui expliquerait le « miracle grec ». Il y eut, à coup sûr, une exceptionnelle dynamique culturelle, mais qu'il est vain de tenter de réunir par une démarche unique. Les savants grecs se sont lancés dans l'exploration de la nature armés de méthodes nouvelles (variant d'une discipline à l'autre), ils ont ouvert des pistes et en ont laissé d'autres en jachère (ils n'ont pratiquement pas exploité l'expérimentation qui sera considérée à partir du 16e siècle comme un des piliers de la science). Mais ils ont sans aucun doute récolté une moisson exceptionnelle de savoirs nouveaux qui seront en partie perdus, en partie transmis (par des chemins très tortueux) aux civilisations suivantes. ●



Les pythagoriciens pensaient que les clés de la nature sont dans la magie des nombres.

(1) Ce théorème ne lui a été attribué qu'au… 18e siècle.
(2) Vers l'abstraction mathématique pure, vers l'observation empirique, vers la construction de modèles physiques, vers la démonstration, vers la recherche des causes premières.



Barney Burstein/Corbis/VCG/Getty

Te Fatuuruma, Paul Gauguin, 1891.

6 ÉCOLES DE PENSÉE **DE L'OCCIDENT ET DE L'ORIENT**

LES SCEPTIQUES

Le scepticisme est l'une des plus anciennes doctrines grecques, fondée par Pyrrhon d'Elis au 4e siècle av. J.-C., et mise au clair cinq siècles plus tard par un auteur latin, Sextus Empiricus (200-250 ap. J.-C.).

– Le scepticisme constate l'impossibilité où nous sommes d'arriver à une connaissance définitive du monde: il recommande de mettre fin à nos inquiétudes en acceptant les contradictions présentes et en suspendant notre jugement (*épochè*). Toutes choses étant pour lui équivalentes, le sage accède à la paix de l'âme, au prix d'un conformisme social certain.

– Le scepticisme a inspiré des moralistes comme Montaigne, pour qui la mise en balance du jugement était un préalable à toute recherche de la sagesse: « *Que sais-je ?* », était sa devise.

L'ÉPICURISME : À LA RECHERCHE DU PLAISIR

Épicure (342-271 av. J.-C.) est le fondateur, vers 306 av. J.-C. à Athènes, de l'école du Jardin dont l'enseignement éthique touchait à la vie pratique de chacun. Après sa disparition, son école persista jusqu'à la fin du 1er siècle av. J.-C., mais surtout, sa doctrine se répandit dans le monde romain: la principale source existante sur l'épicurisme est le poème de l'auteur latin Lucrèce (*De natura rerum*).

– Contrairement à une acception courante, l'épicurisme ne consiste pas dans le goût pour les plaisirs sensuels: c'est une doctrine de la réduction de la souffrance. Épicure part du principe que le but de nos actions est le bonheur, mais que certains désirs sont la cause de nos souffrances et de nos malheurs.

– La sagesse épicurienne consiste à réduire nos désirs en matière de plaisirs « non nécessaires » (la bonne nourriture, le sexe), voire « superflus (la richesse et la gloire), afin d'atteindre à un état de non-désir et de non-souffrance. Nommé ataraxie, cet état de plaisir stable est identifié par Épicure au bonheur.



LE BOUDDHISME

Le bouddhisme est fondé sur l'enseignement (ou *dharma*) de Siddharta Gautama (560-480 av. J.-C.), surnommé « bouddha » (l'éveillé), un prince indien élevé dans la tradition védique et engagé dans la voie du renoncement.

– Le bouddhisme est une sagesse, en ce sens qu'il est orienté vers la quête d'un état d'extinction du désir et d'anéantissement du moi (*nirvâna*). Mais cet état n'est pas forcément atteint au cours de l'existence humaine et le bouddhisme est aussi une doctrine de salut.

–Toutes les traditions bouddhistes se réfèrent à quatre vérités fondatrices, qui disent à peu près ceci:

– tout dans ce monde est soumis au changement et donc à l'insatisfaction;

– la cause de cette souffrance est la « soif » d'existence, le désir;

– il est possible d'éteindre cette soif;

– il faut suivre le « sentier Octuple », qui comprend les disciplines propres à divers aspects de la vie, et une morale à cinq préceptes (respect de la vie, compassion, modération, bonté, tempérance).

– Ces disciplines englobent, entre autres, des exercices rituels de concentration et de méditation. Ses variantes sont nombreuses (prières, exercices d'éveil, exercices corporels), car il existe plusieurs traditions religieuses bouddhistes (théravâda, mahayâna et tantrique), dont les méthodes et les doctrines diffèrent.

LES STOÏCIENS

Le stoïcisme est plus qu'une école: c'est une longue tradition, fondée en Grèce au 4e siècle av. J.-C. par Zénon de Citium et son élève Chrysippe, qui s'est diffusée dans l'Empire romain. Cicéron (106-43 av. J.-C.), Sénèque (4 av. J.-C.-65), Épictète et l'empereur Marc Aurèle (121-180) en sont les principaux auteurs.

– D'Épictète, on a retenu deux grandes maximes: l'une est « *que l'on devient philosophe comme on devient athlète* » (en s'entraînant), l'autre que « *seules les choses qui dépendent de nous doivent nous préoccuper* » et qu'il ne convient pas de nous soucier de ce qui est hors de notre portée.

– L'homme sage est celui qui s'abandonne à son destin sans en être affecté. Pour cela, il doit être capable de maîtriser ses passions (le plaisir, le déplaisir, l'envie et la crainte) et d'atteindre un état d'apathie, qui le laisse libre et maître de lui-même, le mettant en harmonie avec la nature.

– Le stoïcisme fait appel à la connaissance comme moyen d'accéder à la vertu : c'est une morale de l'effort.


Bridgeman Images

Le roi Rama et son frère cadet Lakshmana accompagnés du sage Visvamitra. Illustration du poème de l'Inde antique le Ramayana composé de 24 000 couplets.

LES TRADITIONS ISSUES DE L'HINDOUISME

L'hindouisme est à la fois une tradition rituelle et un ensemble de textes doctrinaux anciens (les *Upanishad*, 800-500 av. J.-C.) qui, globalement, définissent plutôt une religion qu'une sagesse philosophique.
– Cependant, des textes comme le *Samkhya* instituent des méthodes pratiques de recherche d'un état de sérénité: le yoga se fonde sur l'idée que l'homme peut parvenir, par la concentration et l'ascèse, à l'apaisement de l'âme et à sa libération hors de la matière de son vivant même. La progression comprend huit stades, allant des exercices corporels à la délivrance spirituelle, ou « exhalation ».
– Ses versions modernes sont nombreuses et se transmettent principalement par enseignement direct. Le bouddhisme tantrique tibétain a repris ces disciplines corporelles et spirituelles.

CONFUCIUS, LAO-TSEU LES PHILOSOPHES CHINOIS

La philosophie chinoise classique connut son âge d'or entre 500 et 200 avant notre ère: Confucius, Mencius (372-289 av. J.-C.) et Lao-Tseu (ou Laozi) sont quelques-unes de ses principales figures. Confucius (551-479 av. J.-C.) passe pour avoir surtout recueilli le Tao (« la voie ») des Anciens, fondé sur le respect des rites et des codes sociaux.
– Mencius et Lao-Tseu ont développé plus spécifiquement des doctrines de sagesse: au ritualisme confucéen, ils opposent une conception plus spontanée et intuitive de l'action humaine pour parvenir à la perfection morale.
– Mencius affirmait l'existence d'instincts moraux naturels chez l'homme, qui devaient être développés non pas à partir de règles apprises, mais par l'exercice de l'intuition. À chaque instant, l'homme doit se demander: « *Que ferait le sage à ma place ?* » Chaque situation étant unique, l'intuition est plus importante pour la résoudre que les codes sociaux.
– Lao-Tseu insiste sur ce qu'il appelle « *l'action non préméditée* »: contre le conditionnement social, il nous enjoint d'adopter un style d'action spontané et naturel, de cesser de réfléchir à partir des mots. Cette doctrine, parfois décrite comme relevant du non-agir, a été développée par Zhuang Zi, au 4e siècle av. J.-C.
– Le confucianisme a été institué comme orthodoxie vers le 11e siècle en Chine, et a perduré jusqu'à nos jours comme référence dominante de la philosophie chinoise: c'est seulement à travers lui que l'influence de Lao-Tseu, de Mencius et d'autres auteurs se fait sentir.

LES PHILOSOPHES
ET LES TEXTES

SOCRATE
(V. - 470/ - 399)
L'INTRANSIGEANT

Louis-André Dorion
Professeur de philosophie ancienne à l'université de Montréal, il est notamment l'auteur de *Socrate*, 2e éd., Puf, coll. « Que sais-je ? », 2011.

Socrate a payé de sa vie une conception d'une existence philosophique consacrée à l'examen de soi-même et d'autrui.

Si la philosophie consiste, pour les Anciens, en une certaine manière de vivre, Socrate est sans conteste le philosophe par excellence dans la mesure où il incarne à la perfection cette conception de la philosophie. Il a non seulement passé sa vie à philosopher dans l'espoir de mieux vivre, mais il a également payé de sa vie sa conception de la philosophie.

Manière de vivre, la philosophie l'est au moins de deux façons qu'il convient de distinguer. Premièrement, l'une des principales ambitions de la philosophie, telle que la conçoit Socrate, est de faire accorder la vie et la pensée, les actes et les discours. Il s'agit de réconcilier les actes et les discours de façon à ce que l'on agisse conformément aux discours que l'on tient, mais cela suppose néanmoins, du moins dans un premier temps, une certaine préséance de la pensée et du discours sur les actes. Socrate est, en effet, persuadé que pour agir avec courage ou avec justice, il faut que l'on sache, au préalable, en quoi consistent le courage et la justice. D'où cette quête toujours recommencée, dans les dialogues de Platon, des définitions des différentes vertus morales. Socrate a l'intime conviction que la connaissance des différentes vertus entraîne nécessairement, de la part de celui qui détient cette connaissance, un agir moral conforme au savoir de la vertu, de sorte qu'il est impératif de connaître en quoi consistent les différentes vertus avant de pouvoir prétendre que l'on agit vertueusement. L'intérêt toujours renouvelé de Socrate pour la définition des différentes vertus n'est donc pas d'ordre purement théorique ou spéculatif, en ce sens que Socrate poursuivrait une connaissance recherchée exclusivement pour elle-même, mais bien d'ordre pratique, puisqu'il en va de la rectitude morale de nos actions et de notre bonheur, ce dernier étant le résultat d'une vie vertueuse. Autrement dit, l'on ne pourra jamais avoir la certitude de mener une vie bonne si l'on ne s'est pas interrogé, au préalable, sur la nature du bien. Le philosophe doit donc s'efforcer d'acquérir la connaissance dont il reconnaît qu'elle lui fait défaut, dans l'espoir que cette connaissance, une fois acquise, lui permettra enfin de mener une vie conforme au bien et à la vertu. La philosophie est ainsi une certaine manière de vivre, pour autant qu'elle consiste à vivre une vie éclairée par la connaissance et en accord avec cette dernière. Or, comme Socrate ne cesse de proclamer son ignorance des différentes vertus, on s'attendrait à ce qu'il ne parvienne pas à incarner, dans sa vie même, l'accord des actes et de la connaissance. Il est donc paradoxal, pour dire le moins, que Platon présente à répétition Socrate comme celui qui incarne au mieux la vertu qui fait précisément l'objet du dialogue et d'une recherche de définition. Ainsi ne fait-il aucun doute que l'*Euthyphron* présente Socrate comme un modèle de piété, que le *Charmide* le propose comme un modèle de modération, que le *Lachès* souligne son courage, que le *Criton* insiste sur son respect des lois, ▶

SOCRATE MÉRITAIT-IL LA MORT ?

Dans son excellent livre *L'Événement Socrate* (Flammarion, 2013), Paulin Ismard analyse dans quelles circonstances Socrate fut condamné. Athènes sortait alors d'une tyrannie (la tyrannie des Trente) qui s'était livrée à une terrible répression contre la jeune démocratie athénienne. Plusieurs des amis et proches de Socrate étaient impliqués dans l'affaire. C'était le cas de Critias (le plus cruel des tyrans, commanditaire de plusieurs massacres), de Charmide (oncle de Platon et également tyran), d'Alcibiade (profanateur et passé dans les rangs de l'ennemi). Les élèves de Socrate, issus de la jeunesse aristocratique athénienne, sont tous de farouches ennemis de la démocratie. Et Socrate est leur maître à penser.
Fallait-il pour autant le condamner à mort? L'issue du procès a fait l'objet d'un grand débat à Athènes. Dans son *Socrate* (Seuil, 2000), Anthony Gottlieb rappelait que Socrate s'était assez mal défendu et qu'il avait eu tort de provoquer le jury avec son ironie mordante. Une fois condamné, les Athéniens auraient volontiers admis que Socrate file en douce et s'exile quelque part: cela se faisait assez couramment. Criton (ami de Socrate et autre notable au bras long) avait d'ailleurs tout organisé pour son évasion. Socrate a refusé. L'historien Paul Veyne a souligné avec malice que le philosophe s'est comporté en fondamentaliste: il le compare à ces militants staliniens qui lors des procès de Moscou acceptaient la mort – alors qu'ils se savaient innocents – plutôt que renier la cause sacrée !
Socrate ami des tyrans, Socrate fondamentaliste? Voilà qui nous éloigne de la légende dorée tissée par une longue tradition philosophique. ● **Jean-François Dortier**

et que le *Lysis*, enfin, le dépeint sous les traits de l'ami par excellence.

Accepter de se soumettre à l'examen

Selon une deuxième façon de concevoir la philosophie comme une manière de vivre, le philosophe est celui qui se consacre entièrement à l'examen de soi-même et d'autrui. Dans l'*Apologie de Socrate*, Platon rapporte que le dieu Apollon, par l'entremise de l'oracle de Delphes, a ordonné à Socrate de vivre en philosophant, c'est-à-dire de passer sa vie à examiner si les autres hommes possèdent, ou non, les connaissances qu'ils prétendent détenir sur les sujets les plus importants, à savoir le bien et les



> Socrate n'hésite pas à affirmer qu'une vie qui n'a pas été soumise à l'examen est une vie qui ne mérite pas d'être vécue.

différentes vertus. Socrate est à ce point obéissant à l'endroit du dieu qu'il a consacré sa vie entière à cette mission, au point même d'avoir négligé sa maison, ses affaires domestiques et d'être tombé dans une grande pauvreté. Mais en quoi consiste, au juste, cet examen de soi-même et d'autrui ? La réponse à cette question permet d'établir un lien entre les deux façons de concevoir la philosophie comme manière de vivre. Comme seule la connaissance du bien peut nous assurer que l'on mène une vie bonne, et que l'on ne peut pas par soi-même avoir l'assurance que l'on détient cette connaissance, il faut accepter de se soumettre à un examen qui prend la forme d'un dialogue au cours duquel l'on s'efforce de rendre compte de ce que l'on croit savoir, de sorte que cet examen permet de déterminer si l'on détient, ou non, cette connaissance. S'il s'avère que l'individu soumis à l'examen de Socrate se

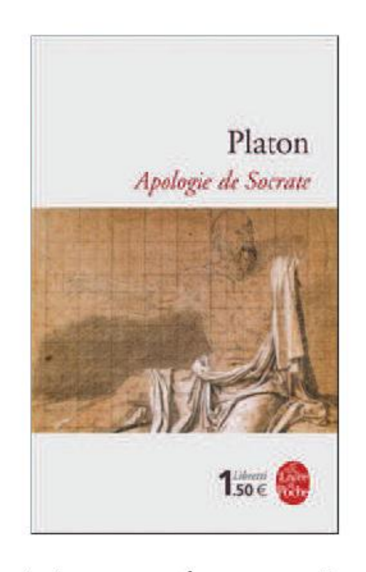


La Mort de Socrate, Jacques-Louis David en 1787.

révèle ignorant de ce qu'il prétendait savoir, la conclusion qui s'ensuit est qu'il a jusque-là vécu toute sa vie dans l'ignorance des conditions d'une vie bonne. En même temps qu'il soumet ses interlocuteurs à ce type d'examen, Socrate s'examine aussi lui-même, puisque les réponses qu'on lui fournit peuvent mettre en question ses propres opinions. Socrate n'hésite pas à affirmer, dans un magnifique passage de l'*Apologie* (38a), qu'une vie qui n'a pas été soumise à l'examen est une vie qui ne mérite pas d'être vécue. La philosophie est une manière de vivre exigeante dans la mesure où le philosophe est celui qui accepte, dans le cadre d'un dialogue poursuivi avec autrui, de faire constamment retour sur sa vie afin de vérifier, de concert avec autrui, s'il détient ou non les connaissances qui lui assureraient de mener une vie bonne. Il n'est donc pas étonnant, dans ces conditions, que Socrate prévienne ses juges, en les défiant, qu'il refusera de leur obéir si jamais ils lui ordonnent de cesser de philosopher. Cesser de philosopher, ce serait non seulement désobéir au dieu, mais ce serait aussi mener désormais une vie qui ne fait plus jamais retour sur elle-même, bref une vie indigne d'être vécue. ●



Extrait de ***Apologie de Socrate*.**
« Je mérite une punition. »



Ayant donc la conscience que je n'ai jamais été injuste envers personne, je suis bien éloigné de vouloir l'être envers moi-même, d'avouer que ***je mérite une punition****, et de me condamner à quelque chose de semblable ; et cela dans quelle crainte ? Quoi ! pour éviter la peine que réclame contre moi Mélitus, et de laquelle j'ai déjà dit que je ne sais pas si elle est un bien ou un mal, j'irai choisir une peine que je sais très certainement être un mal, et je m'y condamnerai moi-même ! Choisirai-je les fers ? Mais pourquoi me faudrait-il passer ma vie en prison, esclave du pouvoir des Onze, qui se renouvelle toujours ? Une amende, et la prison jusqu'à ce que je l'aie payée ? Mais cela revient au même, car je n'ai pas de quoi la payer. Me condamnerai-je à l'exil ? Peut-être y consentiriez-vous. Mais il faudrait que l'amour de la vie m'eût bien aveuglé, Athéniens, pour que je pusse m'imaginer que,* ***si vous, mes concitoyens, vous n'avez pu supporter ma manière d'être et mes discours****, s'ils vous sont devenus tellement importuns et odieux qu'aujourd'hui vous voulez enfin vous en délivrer, d'autres n'auront pas de peine à les supporter. Il s'en faut de beaucoup, Athéniens. En vérité, ce serait une belle vie pour moi, vieux comme je suis, de quitter mon pays, d'aller errant de ville en ville, et de vivre comme un proscrit. Car je sais que partout où j'irai, les jeunes gens viendront m'écouter comme ici ; si je les rebute, eux-mêmes me feront bannir par les hommes plus âgés ; et si je ne les rebute pas, leurs pères et leurs parents me banniront, à cause d'eux.*

Mais me dira-t-on peut-être : Socrate, quand tu nous auras quittés, ne pourras-tu pas te tenir en repos, et garder le silence ? Voilà ce qu'il y a de plus difficile à faire entendre à quelques-uns d'entre vous ; car si je dis que ce serait désobéir au dieu, et que, par, cette raison, il m'est impossible de me tenir en repos, vous ne me croirez point, et prendrez cette réponse pour une plaisanterie ; et, d'un autre côté, si je vous dis que le plus grand bien de l'homme, c'est de s'entretenir chaque jour de la vertu et des autres choses dont vous m'avez entendu discourir, m'examinant et moi-même et les autres : car une vie sans examen n'est pas une vie ; si je vous dis cela, vous me croirez encore moins. ***Voilà pourtant la vérité, Athéniens ; mais il n'est pas aisé de vous en convaincre****. Au reste, je ne suis point accoutumé à me juger digne de souffrir aucun mal.*

__Si j'étais riche, je me condamnerais volontiers à une amende__ telle que je pourrais la payer, car cela ne me ferait aucun tort ; mais, dans la circonstance présente… car enfin je n'ai rien… à moins que vous ne consentiez à m'imposer seulement à ce que je suis en état de payer ; et je pourrais aller peut-être jusqu'à une mine d'argent ; c'est donc à cette somme que je me condamne. Mais Platon, que voilà, Criton, Critobule et Apollodore veulent que je me condamne à trente mines, dont ils répondent. __En conséquence, je m'y condamne__ ; et assurément je vous présente des cautions qui sont très solvables.

[Ici les juges vont aux voix pour l'application de la peine, et Socrate est condamné à mort. Il poursuit :]

Point n'avoir pas eu la patience d'attendre un peu de temps, Athéniens, vous allez fournir un prétexte à ceux qui voudront diffamer la république ; ils diront que vous avez fait mourir Socrate, cet homme sage ; car pour aggraver votre honte, ils m'appelleront sage, quoique je ne le sois point. Mais si vous aviez attendu encore un peu de temps, la chose serait venue d'elle-même ; car voyez mon âge ; je suis déjà bien avancé dans la vie, et tout près de la mort. Je ne dis pas cela pour vous tous, mais seulement pour ceux qui m'ont condamné à mort ; c'est à ceux-là que je veux m'adresser encore. Peut-être pensez-vous que si j'avais cru devoir tout faire et tout dire pour me sauver, je n'y serais point parvenu, faute de savoir trouver des paroles capables de persuader ? __Non, ce ne sont pas les paroles qui m'ont manqué,__ Athéniens, __mais l'impudence__ : je succombe pour n'avoir pas voulu vous dire les choses que vous aimez tant à entendre ; pour n'avoir pas voulu me lamenter, pleurer, et descendre à toutes les bassesses auxquelles on vous a accoutumés. Mais le péril où j'étais ne m'a point paru une raison de rien faire qui fût indigne d'un homme libre, et maintenant encore je ne me repens pas de m'être ainsi défendu ; j'aime beaucoup mieux mourir après m'être défendu comme je l'ai fait, que de devoir la vie à une lâche apologie. Ni devant les tribunaux, ni dans les combats, il n'est permis ni à moi ni à aucun autre d'employer toutes sortes de moyens pour éviter la mort. •

FIGURES DE SOPHISTES

Les sophistes sont perçus comme les vilains méchants que la philosophie doit vaincre. Mais si l'on cesse de se référer aux seuls dialogues platoniciens pour penser la figure du sophiste, un portrait du philosophe concurrent de celui de Platon peut être valorisé, tel celui que dépeint Aristophane, la meilleure source pour renseigner les valeurs et la vie quotidienne de l'Athènes du 5e siècle av. J.-C.

SOCRATE

(- 470/- 399)

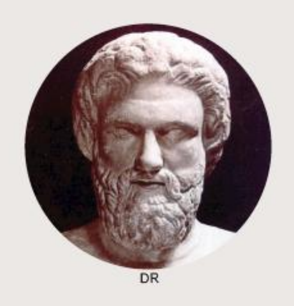
Né à Athènes en 470 av. J.-C. d'un père sculpteur et d'une mère sage-femme, Socrate est l'un des fondateurs de la philosophie. N'ayant rien écrit, dès l'Antiquité, il fait l'objet d'interprétations discordantes. Les sources principales pour la connaissance de sa pensée sont Aristophane, Platon et Xénophon. Aristophane en fait un intellectuel aux intérêts disparates, à la fois philosophe de la nature, sophiste et ascète, alors que Platon et Xénophon nient qu'il se soit jamais occupé de philosophie naturelle, sauf peut-être dans sa jeunesse, et insistent sur la différence entre sa méthode de recherche, la dialectique, et l'enseignement des sophistes: alors que ce dernier vise à montrer que pour chaque question il y a deux thèses opposées, la dialectique de Socrate se proposerait de parvenir à une définition universelle des valeurs éthiques et esthétiques. L'apport sans doute le plus important de l'enseignement de Socrate a été sa méthode de recherche, le dialogue, consacré à l'examen des concepts moraux à travers l'instrument critique de la réfutation *(elenchos)*. Malgré leurs discordances, les sources anciennes sont d'accord pour lui attribuer l'idée selon laquelle la vertu est connaissance et que celui qui fait le mal agit par ignorance. Accusé d'impiété et de corruption de la jeunesse devant le tribunal d'Athènes, Socrate est condamné à boire la ciguë et meurt en 399 av. J.-C.

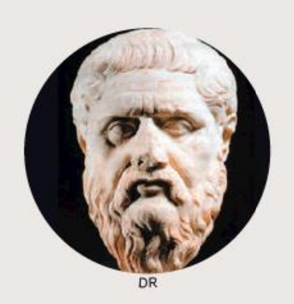
ARISTOPHANE

(v. - 445/v. - 380)

Né à Athènes vers 450 av. J.-C. et mort autour de 385 av. J.-C., il est considéré dès l'Antiquité comme le représentant le plus illustre de la comédie politique dite « ancienne ». De fait, ses pièces sont souvent couronnées par le premier prix aux concours dramatiques, les Dionysies et les Lénéennes. Des 44 comédies qu'il compose, 11 ont été transmises intégralement. Ainsi *Les Nuées* (423 av. J.-C.), qui présente Socrate, suspendu dans un panier, menant des recherches sur les corps célestes au sein d'une école de penseurs dont il est le maître. L'essentiel de sa production se situe dans la période de la guerre du Péloponnèse, qui oppose sa ville à Sparte (431-404 av. J.-C.). Par un langage débridé, riche en invectives et en obscénités, Aristophane prône la paix et l'éducation, critique l'impérialisme athénien et le populisme, se moque des autres poètes, surtout d'Euripide. Ses attaques contre le démagogue Cléon, qui avait soutenu la répression violente de la révolte des Milésiens contre l'influence d'Athènes, lui valent un procès dont il se défend dans la comédie *Acharniens* (425 av. J.-C.). Dans son *Apologie de Socrate*, Platon le tiendra responsable du procès contre Socrate.


DR


DR


DR


DR

GORGIAS

(v. - 480/v. - 375)

Né à Leontini, en Sicile, autour de 480 av. J.-C., Gorgias est la cible du dialogue de Platon intitulé *Sophiste*, qui traite du non-être comme faux. Auteur d'un ancien traité de rhétorique, dont il ne reste que peu de fragments, il a écrit *Éloge d'Hélène*, *Apologie de Palamède* et *Traité du non-être*. La devise de Gorgias, que nous lisons dans l'*Éloge d'Hélène*, pourrait être « *le discours est un grand souverain* » ou bien « *le discours est une drogue* » capable d'ensorceler qui l'écoute. Dans ce texte, il envisage le pouvoir pathétique et persuasif de la parole ayant des tragédies comme modèle. Dans le *Traité du non-être*, Gorgias utilise le style des Éléates pour critiquer l'interdiction de leur maître, Parménide, de penser et de parler de ce qui n'est pas. Gorgias parle du non-être tout en en faisant, ontologiquement, un équivalent de l'être. Il libère le discours de la contrainte du réel. La réalité – particulièrement en politique – est un effet du discours. Celui qui maîtrise le *logos* est le plus fort dans une cité d'hommes libres. Gorgias arrive à Athènes en tant qu'ambassadeur. Pendant son séjour, il se présente au théâtre et invite les spectateurs à lui proposer un thème : il sera capable de le traiter sous n'importe quel angle – maître et artiste du discours, il peut parler de tout.

PROTAGORAS

(- 481/- 411)

Né à Abdère entre 491 et 481 av. J.-C., Protagoras enseigne l'art des discours doubles ou « antilogie » aux fils de riches citoyens dans l'Athènes de Périclès. Où qu'il aille, il est suivi par de nombreux disciples qui veulent apprendre à bien parler et à être écoutés dans les assemblées. Platon lui consacre deux dialogues, *Théétète* et *Protagoras*. Dans le premier, il oppose la thèse protagoréenne du perspectivisme de la connaissance à l'appréhension essentielle des idées immuables, afin d'établir une séparation entre le monde sensible et le monde intelligible. Dans le second, il oppose deux thèses pédagogiques, suivant une démarche dramatique inouïe : au début du dialogue, Protagoras défend la thèse que les vertus peuvent être enseignées par un maître de la parole, Socrate défend la thèse opposée ; à la fin du dialogue, les interlocuteurs ont échangé leur position de départ ! Avec ces deux dialogues, Platon développe ses thèses sur la « réminiscence des idées » comme méthode d'apprentissage philosophique. Protagoras, comme Socrate, sera condamné pour impiété, après la défaite des Athéniens dans la guerre du Péloponnèse.



L'École d'Athènes, de Raphaël (1509). Au centre Platon s'entretient avec Aristote. Salle de la Segnatura, musée du Vatican.

PLATON

(V. - 428 / V. - 348)

VIVRE POUR DES IDÉES

Étienne Helmer

Professeur de philosophie à l'université de Porto Rico (États-Unis), il est notamment l'auteur de *Le Dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne* (Le Félin, 2015), et de *Épicure & l'économie du bonheur* (Le Passager Clandestin, 2021).

La voie du bonheur véritable passe par la philosophie. Malheureusement, les hommes en font souvent peu de cas.

La philosophie peut-elle rendre la vie meilleure ? À cette question éthique et politique, Platon répond par un problème. D'un côté, cela ne fait aucun doute, philosopher change la vie pour le mieux : c'est parce qu'il est philosophe que Socrate est le plus juste des hommes dans une Athènes marquée par la violence et l'injustice ; c'est parce que la philosophie est guidée par l'exigence de vérité et la recherche du bien qu'elle seule peut conduire les hommes et les cités au bonheur véritable. C'est l'une des raisons pour lesquelles la pensée de Platon prend la forme du dialogue, c'est-à-dire d'un échange comportant une forte dimension éducative. Ses œuvres mettent en scène un personnage principal, Socrate le plus souvent, qui conduit progressivement son interlocuteur à réactiver en lui-même sa capacité de se questionner, de s'interroger sur le bien-fondé de ses propres opinions et de ses propres valeurs, ce dont il devrait pouvoir tirer profit pour conduire sa vie.

> « Vivre en philosophant, c'est courir ce « beau risque » évoqué par Socrate.

Pourtant, d'un autre côté, Platon fait aussi cet amer constat : rares sont ceux qui se prêtent au jeu de la philosophie. Sous l'effet d'une multitude de facteurs – le caractère, l'éducation, le contexte social et politique où ils ont grandi –, la plupart des hommes s'en détournent, la moquent voire l'attaquent, surtout s'ils font masse. Les Dialogues de Platon regorgent ainsi de textes qui mettent en scène le philosophe isolé, ridiculisé et en danger dans la cité. Son propre maître, Socrate, n'a-t-il pas fini par être condamné à mort par ses concitoyens ? Incapables de l'entendre, ils l'accusèrent de corrompre les jeunes gens et d'introduire de nouveaux dieux dans la cité, et pour cela lui firent boire la ciguë. La tentative de Platon lui-même de convertir à la philosophie les tyrans de Syracuse, Denys I puis Denys II, pour en faire de bons politiques ne s'est-elle pas soldée elle aussi par un terrible échec qui faillit lui coûter la vie ? Il y aurait là de quoi donner raison à tous ceux qui estiment que philosopher ne mène qu'au malheur et ne vaut pas une heure de peine.

Le « beau risque » de la philosophie

Pour avoir des effets sur nos vies, au niveau individuel et au niveau collectif, la philosophie semble donc exiger une forme de reconnaissance. Certains individus la lui concèdent, non comme on achète un produit après avoir lu les résultats de ses tests de performance, mais en pariant sur elle : ils décident de croire qu'il est au pouvoir de la pensée d'atteindre le vrai en vue du bien et que, peut-être, nous y gagnerons tout. Vivre en philosophant, c'est courir ce « beau risque » évoqué par Socrate dans Phédon, et qui, si l'on y réfléchit bien, est absolument sans danger. À partir du constat que les hommes vivent en suivant, en gros, l'une de ces trois valeurs – les honneurs et le pouvoir ; la richesse et les plaisirs liés au corps ; le savoir au sens large du terme –, Socrate soulève avec ses interlocuteurs la question de savoir quel genre de vie il vaut mieux adopter. Ce qui fait de Platon un philosophe n'est pas tant la réponse qu'il apporte à cette question que l'analyse qu'il en propose. Pour savoir quel genre de vie nous convient le mieux, encore faut-il savoir ce que nous sommes, c'est-à-dire se soumettre à l'injonction delphique « Connais-toi toi-même ». Sans cet examen, aucune vie ne vaut d'être vécue dit Socrate dans Apologie. Se connaître soi-même, c'est se découvrir comme âme et comme corps. Les diverses parties de l'âme étant à l'origine de tous nos mouvements et désirs, il importe d'assurer l'harmonie de l'ensemble de l'âme en ▶

confiant sa direction à sa partie maîtresse qu'est la pensée, laquelle se nourrit de la vérité. Parvenues à cette harmonie, l'âme et ses parties pourront alors déployer leur excellence propre ou vertu, dont l'ensemble constitue la justice. Sans elle, estime Platon, le bonheur n'est qu'un vain mot.

Les conditions politiques du bonheur

Reste à savoir que faire de la grande masse de ceux en qui la pensée est instrumentalisée par les appétits et leur relais qu'est le corps, et qui pour cette raison se détournent de la philosophie, la dénigrent ou lui dénient tout pouvoir. Faut-il, pour leur bien, la leur imposer malgré eux, les soumettant à ce qui pourrait passer pour une violence de la vérité ? Et si oui, comment ? Requise parce que nous sommes de fait des animaux sociaux, une telle démarche est inefficace tant qu'elle se déploie dans l'échange socratique avec des interlocuteurs récalcitrants, comme Calliclès qui abandonne la discussion dans Gorgias. En revanche, au niveau collectif, dans la *République* et les *Lois*, Platon élabore le modèle d'une cité juste fondée sur des principes philosophiques dont les effets bénéfiques sont ainsi étendus à l'ensemble de ses membres. La clé de voûte de cette cité est que les philosophes y sont rois ou les rois philosophes, seul moyen aux yeux de Socrate de faire cesser les maux du genre humain (*République*, V, 473d). Autant dire que cette cité a peu de chance d'advenir : le philosophe est une plante très rare, et la plupart des hommes ne sont pas du tout prêts à le reconnaître, à tous les sens du terme. Ou bien ils lui préfèrent les orateurs et leurs discours flatteurs, ou bien ils le confondent avec ces sophistes en tous genres pour qui l'apparence du vrai vaut le vrai lui-même. Cette cité se présente ainsi moins comme un programme à remplir que comme un outil théorique pour réfléchir aux conditions politiques du bonheur et, surtout, à tout ce qui nous en sépare.

L'analyse platonicienne des effets de la philosophie sur la vie se résume dans cette tension insoluble : un savoir existe qui nous rendrait heureux mais, à quelques exceptions près, il nous demeure inaccessible. ●

DE QUOI LA PHILOSOPHIE EST-ELLE LE SAVOIR?

L'incapacité de la plupart des hommes de goûter la philosophie et de la reconnaître est étroitement liée à la confusion dans laquelle ils se trouvent sur ce que savoir veut dire. Un artisan, un poète, un politique : tous ces individus disposent de compétences et de savoirs spécialisés, attestés et légitimés par les effets qu'ils peuvent en tirer. Un maçon construit une maison en agençant des matériaux selon un certain ordre et en suivant des techniques précises ; le poète ordonne des mots et des sons en jouant avec des règles en vue d'une œuvre dont la beauté est offerte à l'appréciation de tous ; le politique organise sa cité au nom de certaines valeurs et en suivant certaines procédures dont le tissu social porte la marque. Le savoir de chacun de ces spécialistes porte ainsi avec lui un pouvoir, au sens d'une puissance transformatrice perceptible par tout un chacun. Mais que fait un philosophe ? Et au nom de quel savoir ? C'est bien l'impuissance, en partie vérifiée, du philosophe dans la cité – en partie seulement si l'on songe aux chefs d'accusation portés contre Socrate – qui fait peser des doutes sur la légitimité et, surtout, sur la réalité et la valeur de son savoir. Thrasymaque n'accuse-t-il pas Socrate de toujours se placer dans la position de celui qui interroge pour soutirer leur savoir à ses interlocuteurs et combler par là son ignorance ? De tels griefs n'ont de sens qu'à considérer qu'il n'est de savoir légitime que positif, empirique ou scientifique, fait de connaissances organisées et transmissibles. La philosophie, pour Platon, n'est pas un savoir en ce sens : elle est un mouvement vers le savoir, un élan de la pensée qui, à mesure qu'elle le cherche, invente des voies d'accès à ce qui est vraiment. Elle forge des façons de comprendre ce qui demeure derrière le spectacle changeant des choses, leur socle de vérité, dans les domaines les plus importants pour l'homme, ceux qui concernent la conduite de sa vie individuelle et collective. ●

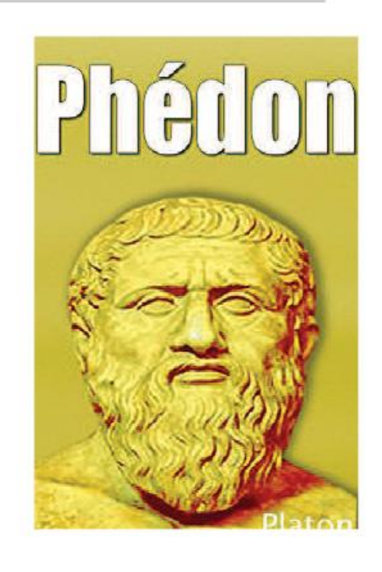
Étienne Helmer



Extrait de *Phédon*

« Nous avons reconnu que l'âme est immortelle. »

Quand les morts sont arrivés à l'endroit où leur démon respectif les amène, ils sont d'abord jugés*, aussi bien ceux qui ont mené une vie honnête et pieuse que ceux qui ont mal vécu. Ceux qui sont reconnus pour avoir tenu l'entre-deux dans leur conduite, se dirigent vers l'Achéron, s'embarquent en des nacelles qui les attendent et les portent au marais Achérousiade. Ils y habitent et s'y purifient ; s'ils ont commis des injustices, ils en portent la peine et sont absous ; s'ils ont fait de bonnes actions, ils en obtiennent la récompense, chacun suivant son mérite. Ceux qui sont regardés comme incurables à cause de l'énormité de leurs crimes, qui ont commis de nombreux et graves sacrilèges, de nombreux homicides contre la justice et la loi, ou tout autre forfait du même genre, à ceux-là leur lot c'est d'être précipités dans le Tartare, d'où ils ne sortent jamais. Ceux qui sont reconnus pour avoir commis des fautes expiables, quoique grandes, par exemple ceux qui, dans un accès de colère, se sont livrés à des voies de fait contre leur père ou leur mère et qui ont passé le reste de leur vie dans le repentir, ou qui ont commis un meurtre dans des conditions similaires,* ***ceux-là doivent nécessairement être précipités dans le Tartare** ; mais lorsque après y être tombés, ils y ont passé un an, le flot les rejette, les meurtriers dans le Cocyte, ceux qui ont porté la main sur*



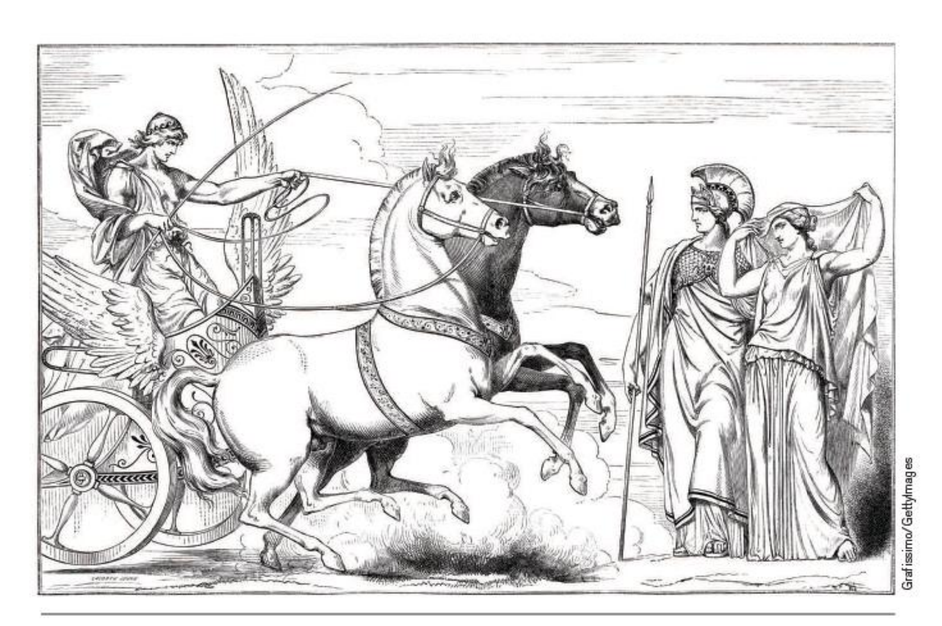
leur père ou leur mère dans le Pyriphlégéthon. Quand le courant les a portés au bord du marais Achérousiade, ils appellent à grands cris, les uns ceux qu'ils ont tués, les autres ceux qu'ils ont violentés, puis ils les supplient et les conjurent de leur permettre de déboucher dans le marais et de les recevoir. S'ils les fléchissent, ils y entrent et voient la fin de leurs maux, sinon, ils sont de nouveau emportés dans le Tartare, et de là dans les fleuves, ***et leur punition continue jusqu'à ce qu'ils aient fléchi ceux qu'ils ont maltraités** ; car telle est la peine qui leur a été infligée par les juges.*

Enfin ceux qui se sont distingués par la sainteté de leur vie et qui sont reconnus pour tels, ceux-là sont exemptés de ces séjours souterrains et ▶

délivrés de cet emprisonnement ; ils montent dans une demeure pure et habitent sur la terre. Et parmi ceux-là mêmes, ***ceux qui se sont entièrement purifiés par la philosophie vivent à l'avenir absolument sans corps*** *et vont dans des demeures encore plus belles que les autres. Mais il n'est pas facile de les décrire et le temps qui me reste à cette heure n'y suffirait pas.*

Ce que je viens d'exposer, Simmias, nous oblige à tout faire pour acquérir la vertu et la sagesse pendant cette vie ; car le prix est beau et l'espérance est grande.

Soutenir que ces choses-là sont comme je les ai décrites ne convient pas à un homme sensé ; cependant, qu'il en soit ainsi ou à peu près ainsi en ce qui concerne nos âmes et leurs habitacles, ***il me paraît, puisque nous avons reconnu que l' âme est immortelle, qu'il n'est pas outrecuidant de le soutenir****, et, quand on le croit, que cela vaut la peine d'en courir le risque, car le risque est beau ; et il faut se répéter cela à soi-même, comme des paroles magiques. Voilà pourquoi j'ai insisté si longtemps sur ce mythe. Ces raisons doivent rassurer sur son âme l'homme qui pendant sa vie a rejeté les plaisirs et les ornements du corps, parce qu'il les jugeait étrangers à lui-même et plus propres à faire du mal que du bien, et qui s'est adonné aux plaisirs de la science, et qui, après avoir orné son âme, non d'une parure étrangère, mais de celle qui lui est propre, j'entends la tempérance, la justice, le courage, la liberté, la vérité, attend en cet état son départ pour l'Hadès, prêt à partir quand le destin l'appellera. Vous, Simmias et Cébès, et les autres, ajouta-t-il, vous ferez plus tard ce voyage, chacun à votre tour et à votre temps ;* ***pour moi, c'est en cet instant que la destinée m'appelle****, comme dirait un héros de tragédie.* ***C'est en effet à peu près l'heure pour moi d'aller au bain*** *; car je crois qu'il vaut mieux prendre le bain avant de boire le poison et épargner aux femmes la peine de laver un cadavre.*



Le mythe de l'Attelage ailé ou les chevaux de l'âme selon Platon.

ARISTOTE

(- 384 /- 322)

S'EXERCER À LA VERTU

Christelle Veillard

Maîtresse de conférences en philosophie ancienne à l'université Paris-X, elle a notamment publié *Le stoïcisme. Une philosophie de l'exigence*, Ellipses, 2017.

Si sa curiosité était encyclopédique, Aristote n'a pas fait du savoir le seul objectif de sa philosophie, loin s'en faut. L'excellence passe par la vertu. La répétition et la force de l'habitude sont pour y parvenir ses meilleurs atouts.

Sur le fronton de l'Académie de Platon, on pouvait lire : « *Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre.* » Aristote, l'élève le plus brillant de Platon, aurait pu, quant à lui, graver sur le fronton du Lycée, l'école qu'il fonda à Athènes vers 335 avant notre ère : « *Que nul n'entre ici s'il n'est polymathe**. » Son école se présente en effet comme un centre de recherches dont le directeur supervise les travaux d'équipes spécialisées. Tous les domaines sont couverts : astronomie, météorologie, biologie, psychologie, éthique, politique, métaphysique, logique. La production littéraire émanant de cette école fut, on l'imagine, considérable : *Catégories*, *Métaphysique*, *Physique*, *Traité de l'âme*, *Traité du ciel*, *Météorologiques*, *Parties des animaux*, *Mouvement des animaux*, *De la Génération et de la corruption*, *Politique*, *Éthique à Nicomaque*, et bien d'autres traités encore, comme ces 158 Constitutions, dont seule la Constitution d'Athènes nous est parvenue.

L'objectif poursuivi par la philosophie aristotélicienne serait-il donc, purement et simplement, d'acquérir un savoir encyclopédique ? Ce savoir, par ailleurs, est-il une fin en soi, ou bien un moyen de maîtriser le monde et de mieux se conduire soi-même ? C'est notamment de cette subordination du savoir à l'action que traite *Éthique à Nicomaque*, un ouvrage dont Aristote écrit que l'objectif n'est pas « *la spéculation pure, comme c'est le cas dans nos autres ouvrages, puisque ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque, autrement, cette étude ne servirait à rien* (1) ». Lorsqu'il s'agit d'atteindre la vertu (*arêtê*), c'est-à-dire l'excellence, explique Aristote, le savoir doit être relayé par la pratique. Alors, finalement, que faut-il faire ? Connaître ou être vertueux ? Faut-il choisir la vie de spéculation, comme semblait l'indiquer Platon, ou la vie pratique ?

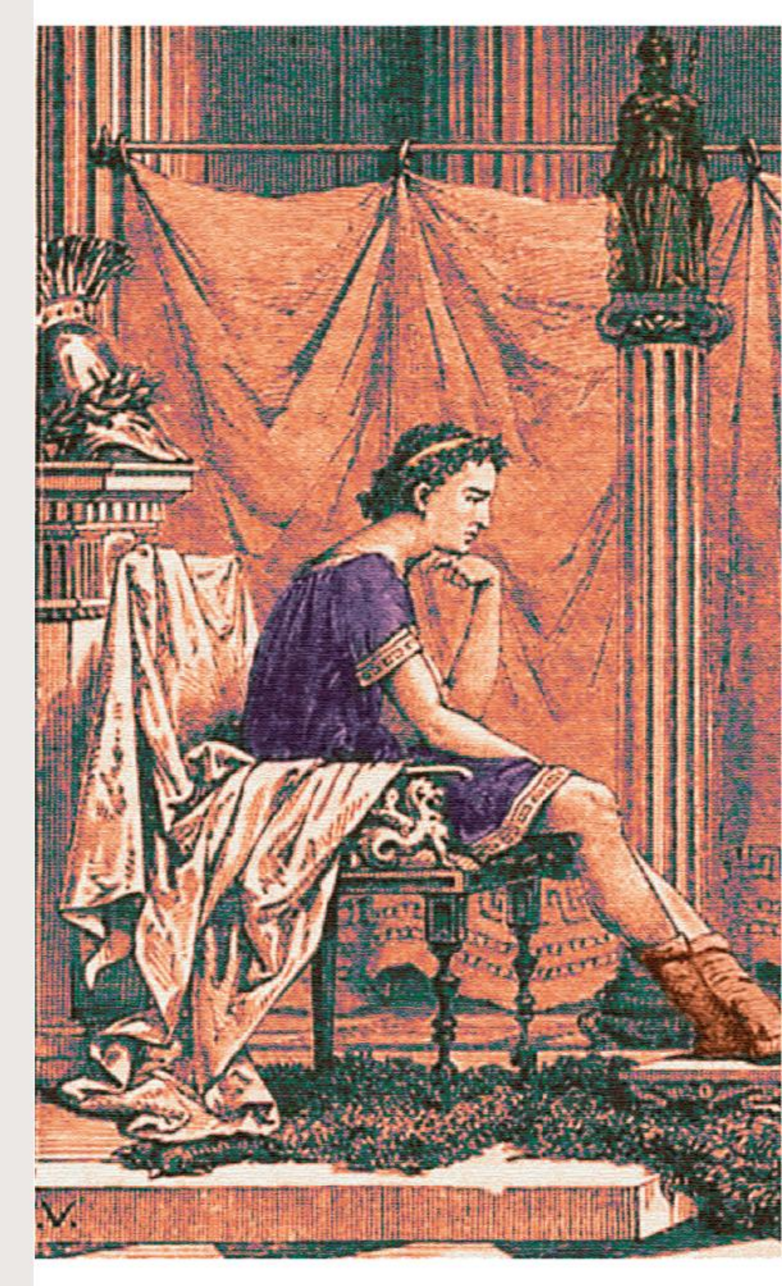
Notre activité architectonique

Au tout début d'*Éthique à Nicomaque*, Aristote fait l'analyse suivante : parmi nos activités, il en est que nous exerçons, non pas pour elles-mêmes, mais comme moyen d'accéder à une activité que nous jugeons supérieure ; par exemple, nous fabriquons des mors pour harnacher les chevaux, dans le but de les monter, et ce, dans le but de les mettre en ordre de bataille. Si donc nous pouvions identifier une activité qui soit la raison d'être de toutes les autres, nous aurions trouvé ce qu'Aristote appelle notre « *activité architectonique* », celle qui ordonne et réglemente toutes les autres. Elle est ce pourquoi, ce en vue de quoi, nous faisons tout ce que nous faisons : par elle nous justifions notre existence. Cette activité, dit Aristote, détermine « *quelles sont, parmi les sciences, celles qui sont nécessaires dans les cités,* ▶

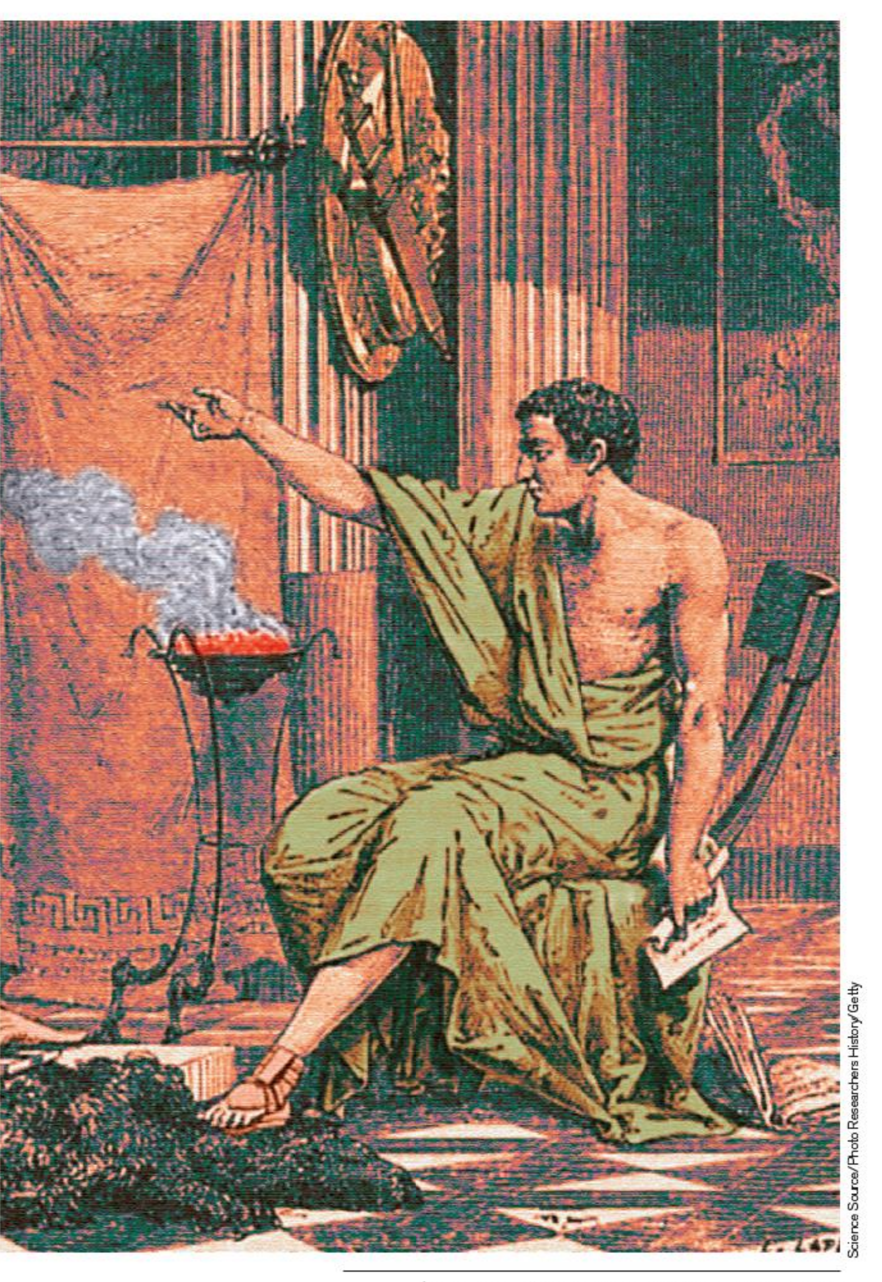
BONHEUR CONTEMPLATIF OU BONHEUR ACTIF ?

À la fin d'*Éthique à Nicomaque* (livre X), Aristote semble hésiter entre deux voies du bonheur. D'abord, il affirme que « *le bonheur est une activité conforme à la vertu* », il doit correspondre à l'activité de notre vertu la plus haute, c'est-à-dire la vertu intellectuelle. Être heureux, alors, c'est adopter une vie contemplative, une vie de connaissance pure : « *L'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui* », c'est-à-dire l'intellect (1). Nul besoin, pour exercer cette vertu, d'autre chose que soi-même, tandis qu'il nous faudra des moyens pour réaliser par exemple la vertu de générosité. Mais Aristote se ravise, et déclare qu'« *une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous* (2) ». Vivre uniquement selon cette partie divine, c'est oublier la moitié de son essence : l'homme, être vivant rationnel destiné à vivre dans la cité, est appelé à la vie morale comme à la vie politique. Et c'est d'ailleurs l'activité vertueuse qui nous procure le plus de stabilité, donc de bonheur : « *Dans aucune autre action humaine, en effet, on ne relève une fixité comparable à celle des activités conformes à la vertu, lesquelles apparaissent comme plus stables encore que les connaissances scientifiques* (3). » Il est difficile de s'attacher durablement à la contemplation ou à des calculs complexes : notre esprit se fatigue, notre concentration se relâche. L'exercice des vertus, écrit-il, semble se pratiquer avec plus de facilité : « *Ces activités sont les plus hautes et les plus stables, parce que c'est dans leur exercice que l'homme heureux passe la plus grande partie de sa vie et avec le plus de continuité* (4). » Que faut-il conclure de ces passages contradictoires ? Probablement qu'Aristote nous conseille de devenir des êtres complets, à la fois contemplatifs et actifs dans la cité, ce qui passe par une étude qui est encore à venir, comme l'indique la toute dernière phrase de l'ouvrage : pour rendre les hommes bons, il faut de bonnes lois, c'est pourquoi il faut se pencher sur les législations et les coutumes. Ici reparaît l'enquêteur, qui termine son ouvrage d'éthique par ce déconcertant : « *Commençons donc notre exposé.* » ● **Christelle Veillard**

(1) *Éthique à Nicomaque*, X. 7. 1177 b32.
(2) *Ibid.*, 1177 b26.
(3) *Ibid.*, I. 11. 1100 b 10.
(4) *Ibid.*, 1100 b 15.



« La vertu est la disposition conforme au bien qui naît de la répétition d'actions bonnes.



Science Source/Photo Researchers History/Getty

Éducation d'Alexandre par Aristote. Gravure de Charles Laplante, 1866.

et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre, et jusqu'à quel point l'étude en sera poussée (2) ». Il s'agit donc d'une sorte de superscience qui consiste à savoir quel type de connaissance est utile, et jusqu'où il faut pousser l'objectif spéculatif. Cette science, poursuit Aristote, « *science suprême et architectonique par excellence* », c'est « *manifestement la politique* (3) ». Elle consiste non pas simplement à « *connaître les choses belles et justes* », mais également à agir conformément à elles.

L'objectif proposé par Aristote est de devenir un homme excellent, ce qui requiert d'entraîner son âme à la vertu. En effet, connaître la définition de la vertu ne suffit pas. Je peux parfaitement savoir que « *le courage est le juste milieu entre la lâcheté et la témérité* » et pourtant être incapable de tenir ma position dans le fracas de la bataille. La vertu est une disposition (*hexis*), c'est-à-dire un état stable du caractère acquis par l'individu à force d'exercices : un enfant coléreux peut réduire sa tendance initiale à la colère et développer la vertu de tempérance et de tranquillité ; à l'inverse, si l'on cède à chaque fois à ses caprices, et s'il s'habitue à laisser libre cours à cette tendance coléreuse initiale, il développera, par la force de l'habitude et par la répétition d'actions semblables, une réelle disposition : de coléreux il devient colérique, comme l'homme ivre peut devenir ivrogne, à force d'avoir volontairement cédé à son penchant pour la boisson. La répétition des actions fait prendre à l'âme un pli qu'il devient difficile, puis impossible, d'effacer. La vertu, à l'inverse, est la disposition conforme au bien qui naît de la répétition d'actions bonnes.

Aristote nous invite par conséquent à vivre conformément aux principes de la philosophie : pour devenir vertueux, il faut quotidiennement travailler à acquérir de bonnes habitudes. La philosophie n'est ni un ensemble de dogmes théoriques ni une construction purement intellectuelle, elle nous enseigne à devenir meilleur. •

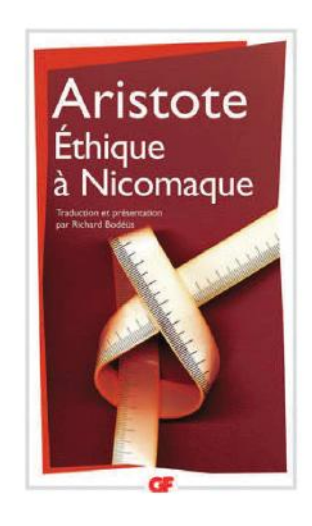
(1) Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II.2. 1103 b 25.
(2) *Ibid.*, I. 1. 1094 a 30-b2.
(3) *Ibid.*, I.1. 1095 a5.



Extrait de *Éthique à Nicomaque*, Aristote.

« Le plus grand bien de l'homme, c'est de s'entretenir chaque jour de la vertu. »

***Le bonheur semble consister dans le loisir**: car nous ne nous adonnons à une vie active qu'en vue d'atteindre le loisir, et ne faisons la guerre qu'afin de vivre en paix. Or l'activité des vertus pratiques s'exerce dans la sphère de la politique ou de la guerre; mais les actions qui s'y rapportent paraissent bien être étrangères à toute idée de loisir, et, dans le domaine de la guerre elles revêtent même entièrement ce caractère, puisque **personne ne choisit de faire la guerre pour la guerre**, ni ne prépare délibérément une guerre: on passerait pour un buveur de sang accompli, si de ses propres amis on se faisait des ennemis en vue de susciter des batailles et des tueries. Et l'activité de l'homme d'État est, elle aussi, étrangère au loisir, et, en dehors de l'administration proprement dite des intérêts de la cité, elle s'assure la possession du pouvoir et des honneurs, ou du moins le bonheur pour l'homme d'État lui-même et pour ses concitoyens, bonheur qui est différent de l'activité politique, et qu'en fait nous recherchons ouvertement comme constituant un avantage distinct. Si dès lors, parmi les actions conformes à la vertu, les actions relevant de l'art politique ou de la guerre viennent en tête par leur noblesse et leur grandeur, et sont cependant étrangères au*



loisir et dirigées vers une fin distincte et ne sont pas désirables par elles-mêmes; si, d'autre part, l'activité de l'intellect, activité contemplative, paraît bien à la fois l'emporter sous le rapport du sérieux et n'aspirer à aucune autre fin qu'elle-même, et posséder un plaisir achevé qui lui est propre (et qui accroît au surplus son activité); si enfin la pleine suffisance, la vie de loisir, l'absence de fatigue (dans les limites de l'humaine nature), et tous les autres caractères qu'on attribue à l'homme jouissant de la félicité, sont les manifestations rattachées à cette activité: il en résulte que c'est cette dernière qui sera le parfait bonheur de l'homme, – quand elle est prolongée pendant une vie complète, puisque aucun des éléments du bonheur ne doit être inachevé.

***Mais une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine**: car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. Et autant cet élément est supérieur au composé humain, autant son activité est elle-même supérieure à celle de l'autre sorte de vertu. Si donc l'intellect est quelque chose de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon l'intellect est également divine comparée à la vie humaine. **Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme**, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste.*

On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure. Il serait alors étrange que l'homme accordât la préférence non pas à la vie qui lui est propre, mais à la vie de quelque chose autre que lui. Et ce que nous avons dit plus haut s'appliquera également ici: ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même.

***Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse.** C'est d'une façon secondaire qu'est heureuse la vie selon l'autre sorte de vertu: car les activités qui y sont conformes sont purement humaines: les actes justes, en effet, ou courageux, et tous les autres actes de vertu, nous les pratiquons dans nos relations les uns avec les autres, quand, dans les contrats, les services rendus et les actions les plus variées ainsi que dans nos passions, nous observons fidèlement ce qui doit revenir à chacun, et toutes ces manifestations sont choses simplement humaines. Certaines mêmes d'entre elles sont regardées comme résultant de la constitution physique, et la vertu éthique comme ayant, à beaucoup d'égards, des rapports étroits avec les passions. Bien plus, la prudence elle-même est intimement liée à la vertu morale, et cette dernière à la prudence, puisque les principes de la prudence dépendent des vertus morales, et la rectitude des vertus morales de la prudence.*

***Mais les vertus morales étant aussi rattachées aux passions**, auront rapport au composé; or les vertus du composé sont des vertus simplement humaines; et par suite le sont aussi, à la fois la vie selon ces vertus et le bonheur qui en résulte. Le bonheur de l'intellect est, au contraire, séparé:*

qu'il nous suffise de cette brève indication à son sujet, car une discussion détaillée dépasse le but que nous nous proposons.

Le bonheur de l'intellect semblerait aussi avoir besoin du cortège des biens extérieurs, mais seulement à un faible degré ou à un degré moindre que la vertu éthique. On peut admettre, en effet, que les deux sortes de vertus aient l'une et l'autre besoin, et cela à titre égal, des biens nécessaires à la vie (quoique, en fait, ***l'homme en société se donne plus de tracas pour les nécessités corporelles*** *et autres de même nature): car il ne saurait y avoir à cet égard qu'une légère différence entre elles. Par contre, en ce qui concerne leurs activités propres, la différence sera considérable. L'homme libéral, en effet, aura besoin d'argent pour répandre ses libéralités, et par suite l'homme juste pour rétribuer les services qu'on lui rend (car les volontés demeurent cachées, et même les gens injustes prétendent avoir la volonté d'agir avec justice); de son côté l'homme courageux aura besoin de force, s'il accomplit quelqu'une des actions conformes à sa vertu, et l'homme tempérant a besoin d'une possibilité de se livrer à l'intempérance. Autrement, comment ce dernier, ou l'un des autres dont nous parlons, pourra-t-il manifester sa vertu? On discute aussi le point de savoir quel est l'élément le plus important de la vertu, si c'est le choix délibéré ou la réalisation de l'acte, attendu que la vertu consiste dans ces deux éléments. La perfection de la vertu résidera évidemment dans la réunion de l'un et de l'autre, mais l'exécution de l'acte requiert le secours de multiples facteurs, et plus les actions sont grandes et nobles, plus ces conditions sont nombreuses.*
Au contraire, l'homme livré à la contemplation n'a besoin d'aucun concours de cette sorte*, en vue du moins d'exercer son activité: ce sont même là plutôt, pour ainsi dire, des obstacles, tout au moins à la contemplation; mais en tant qu'il est homme et qu'il vit en société, il s'engage délibérément dans des actions conformes à la vertu: il aura donc besoin des moyens extérieurs en question pour mener sa vie d'homme.* ▯



Walters Art Museum/Wikicommons

Diogène assis dans un tonneau en terre cuite dans le quartier Métrôon d'Athènes. Jean-Léon Gérôme (1824–1904).

DIOGÈNE

(V. - 413 / V. - 327)

LE RETOUR RADICAL À LA VIE SIMPLE

Suzanne Husson

Maîtresse de conférences à l'université Paris-IV, elle est l'auteure de *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Vrin, 2011.

Ascète volontiers provocateur, Diogène appelle à se libérer des désirs illusoires, des liens de subordination et même des normes de la vie sociale.

Diogène, assis dans son tonneau (en fait une grande jarre), ou cherchant un homme, une lanterne à la main allumée en plein jour, fut d'abord le philosophe antique prônant, avant les ermites chrétiens, l'ascèse physique la plus rigoureuse et la plus spectaculaire. Il aimait à se décrire par les vers tragiques : « *Sans cité, sans maison, privé de patrie, / Mendiant, vagabond, vivant au jour le jour* » (D.L.VI, 38).

Né à Sinope vers la fin du 5e siècle av. J.-C., peu avant la mort de Socrate, il serait devenu philosophe à la suite de son exil. Se retrouvant sans ressources à Athènes, il aurait alors découvert la « vie simple » : la vie bonne peut et doit être trouvée dans la satisfaction la plus directe et minimale des besoins élémentaires, loin de tout désir superflu, d'ordre physique ou social (richesse, pouvoir, prestige). Ce dont nous avons besoin est, au contraire, à portée de main : les dieux ont donné aux hommes la vie facile, mais « *cette facilité leur échappe car ils recherchent gâteaux de miel, parfums et raffinements du même genre* » (D.L.,VI, 44).

Il n'est plus besoin de division sociale du travail, mais il s'agit de découvrir au jour le jour la générosité de la nature qui permet à chaque individu de trouver dans son environnement de quoi vivre. Néanmoins, cela implique de renoncer à toute possession inutile et de s'exercer durement pour vaincre la mollesse à laquelle nous sommes habitués, ainsi que la crainte de la mort. Au bout du compte, Diogène, se contentant d'un manteau grossier, d'un bâton et de ce que pouvait contenir sa besace, adoptera un mode de vie itinérant. La figure du cynique, telle qu'elle subsistera jusqu'à la fin de l'Antiquité, était née. Mais la suppression des désirs illusoires entraîne également celle des liens de subordination : le sage est libre de toute hiérarchie autre que celle de la sagesse, comme le manifeste l'épisode où Diogène dit à Alexandre le Grand : « *Ôte-toi de mon soleil.* » Il exerce alors son franc-parler (sa *parrhèsia*) et sa verve à l'égard de tous, et en particulier des puissants. Diogène incarne ainsi la liberté critique en acte : un trait qui le rendra cher aux modernes.

Diogène est le provocateur, contestant les normes et interdits fondant la vie sociale. Son mode de vie – démonstration vivante de l'inanité des existences ordinaires – et, au-delà, son œuvre (en particulier sa *République*) rejettent, au nom de la simplicité de la nature, illustrée par l'animal – en particulier le chien (*kunos*) dont il porte le nom –, le patriotisme, la propriété privée, la différenciation sexuelle des rôles, les rites religieux, les interdits portant sur la pudeur, sur les relations sexuelles (homosexualité, inceste) ou sur l'anthropophagie. La nature cynique, horizon d'une ascèse exigeante des désirs, ne vient pas fonder la loi, mais l'abolir.



Diogène incarne ainsi la liberté critique en acte : un trait qui le rendra cher aux modernes.

In fine, Diogène interroge le statut de la philosophie. Pour lui, la sagesse n'est pas à chercher dans la pratique de la dialectique et de l'enquête théorique, ces bavardages inutiles, mais dans la confrontation de la raison avec la vie même par l'épreuve (le *ponos*). Voilà pourquoi les Anciens se posaient la question de savoir si le cynisme était une philosophie ou un simple mode de vie. « *Socrate devenu fou* » pour Platon ou initiateur d'un « *raccourci vers la vertu* » pour beaucoup de stoïciens, tant que Diogène et ses successeurs imposèrent leur présence sur la scène publique, la philosophie ne put ignorer qu'elle représentait, en premier lieu, un idéal de transformation radicale de l'existence. •

ÉPICURE

(V. - 342 / - 270)

LA DISCIPLINE DU BONHEUR

Ariel Suhamy

Docteur en philosophie et directeur de la collection « Vie des idées » aux Puf, il est notamment l'auteur de *Spinoza, philosophe en équilibre*, Ellipses, 2018.

Le plaisir est le souverain bien pour Épicure. Mais il n'empêche que, pour le goûter véritablement, il faut expulser les désirs vains et insatiables et se priver du superflu.

Au-devant du Jardin d'Épicure se trouvait, au dire de Sénèque, cette inscription alléchante : « *Ici le plaisir est le souverain bien* » ; et certains s'y rendent « *poussés par une malsaine espérance* » ; mais sitôt entré, « *le gardien du lieu, hospitalier, aimable, viendra t'apporter de la polenta et de l'eau, puis dira : "Es-tu satisfait ?"* » « *C'est pourquoi*, continue Sénèque, *je ne dis point comme la plupart des nôtres, que la secte d'Épicure enseigne le libertinage ; mais je dis : on la comprend mal, elle est décriée et bien à tort. Mais qui peut le savoir, s'il n'est admis dans l'intérieur de l'école ? Sa façade donne lieu à la légende et invite à un coupable espoir.* » Ainsi, l'éloge se retourne en blâme. Le stoïcien ne peut comprendre que pour Épicure, les vertus ne sont qu'un moyen au service de la vie de plaisir. Et c'est pourquoi elles sont aussi sévères.

Un ascétisme du plaisir

L'épicurisme, tout en prônant le plaisir comme souverain bien, n'est pas une doctrine agréable en elle-même. La nature offre assez de plaisirs pour que l'on n'ait pas besoin d'en inventer de nouveaux. La difficulté, c'est de maintenir le plaisir à l'échelle de la vie entière – ce que l'on nomme le bonheur. La sagesse consiste à chasser inlassablement tout ce qui vient gâter les plaisirs de la vie, à savoir les vaines opinions et les vains désirs que l'esprit ajoute de lui-même aux évidences sensibles et affectives. Retrancher, mot phare de la discipline épicurienne.

Ainsi, la crainte de la mort empoisonne tous les plaisirs : elle instille en leur cœur l'angoisse, comme si la mort allait nous priver de quelque chose. Cette crainte, pour vaine qu'elle soit, revient sans cesse : aussi faut-il se pénétrer du remède, et même en faire un instrument de plaisir. « *Habitue-toi*, recommande Épicure à Ménécée, *à penser que la mort n'est rien par rapport à nous puisque tout bien et tout mal sont dans la sensation ; or, la mort est privation de sensation. Dès lors, la droite connaissance que la mort n'est rien par rapport à nous nous permet de jouir de la mortalité de la vie, non en ajoutant un temps inaccessible, mais en retranchant le regret de l'immortalité.* » Ce qui rend malheureux n'est pas le manque, mais le surplus. C'est justement parce que le plaisir est limité, fini, que nous pouvons en jouir, à condition d'expulser les désirs insatiables. Une ascèse de tous les instants.

Une hygiène des désirs

« *À tous les désirs*, dit une sentence, *il faut appliquer cette question : que m'arrivera-t-il s'il est accompli, et quoi s'il ne l'est pas ?* » Si j'éprouve de la douleur à ne pas l'accomplir, alors il s'agit d'un désir naturel et nécessaire, qu'il faut absolument satisfaire (il n'y en a guère que trois : ne plus avoir faim, soif, froid) ; si, accompli ou non, je ne souffre pas, il ▶



Épicure. Détail de l'*École d'Athènes*, 1509. Raphaël. Chambre de la Siganture. Musée du Vatican.

s'agit d'un désir naturel seulement non nécessaire (manger ceci ou cela, de la polenta ou des ortolans, s'adonner aux plaisirs sexuels…). Enfin, s'il conduit à la douleur, alors il s'agit d'un désir ni nécessaire ni naturel, un désir vain, qu'il faut écarter (par exemple devenir riche ou célèbre). Or, si l'on fait passer pour nécessaire un désir naturel seulement, alors il se tourne en désir vain ; la jouissance qu'il procure sera souillée par de vains désirs, comme celui de posséder à jamais l'objet qui procure le plaisir, comme si la vie était impossible sans lui (c'est ainsi que le plaisir sexuel se transforme en passion amoureuse, vouée aux tourments).

Il faut donc s'entraîner – et les épicuriens s'y exerçaient régulièrement – à se priver de tout superflu, à se contenter du minimum. Non que ce soit une fin en soi : mais plutôt le moyen de jouir encore mieux des désirs naturels seulement lorsqu'ils se présenteront : « *Du pain et de l'eau, si on les prend dans le manque, donnent le plaisir le plus haut* », écrit Épicure à Ménécée. Tel est le paradoxe de l'exercice épicurien : l'ascétisme comme moyen de jouir plus parfaitement du plaisir.

LUCRÈCE ET LE MIEL DE LA POÉSIE

La doctrine épicurienne donne lieu à des malentendus ou à des déceptions tant que l'on n'applique pas ses préceptes à la lettre. Lesquels préceptes peuvent paraître difficiles à avaler, tant ils s'en prennent directement à nos illusions les plus chères. Non que l'épicurisme enseigne la tristesse et le désenchantement, mais parce que le bonheur exige une discipline rigoureuse. De là, un problème de « communication ». Quand il s'agit de soigner les maux de l'âme, comment attirer les hommes vers le remède ? Comment leur donner le désir de guérir ? Épicure était toujours disposé à résumer sa doctrine pour ceux qui en faisaient la demande ; mais il méprisait les aménités de la rhétorique, et rejetait la poésie comme une activité superflue.

Sur ce point cependant, le poète latin Lucrèce n'hésita pas à transgresser l'interdit. Dans son grand poème, *De natura rerum*, il recouvre la doctrine épicurienne du « miel » des Muses. Lucrèce se justifie par la comparaison classique du médecin qui, pour soigner les enfants contre leur gré, doit recourir à un stratagème. Ici le plaisir est à la fois fin et moyen. Ruse salutaire, du moins pour nous. Grâce à l'extraordinaire beauté de ses vers, qui séduisit jusqu'aux moines copistes du temps de Charlemagne, c'est le seul exposé complet de l'épicurisme qui a passé les âges.

« *Et ce n'est pas non plus sans raison que je chante : pour donner aux enfants l'absinthe répugnante, le médecin répand sur la coupe d'abord un miel doux et doré dont il enduit le bord ; (…) Et moi dont la raison souvent paraît austère aux auditeurs nouveaux, et puisque le vulgaire la fuit avec horreur, je veux te l'exposer avec le doux parler du chant piéridien* (1)*, et comme en l'imprégnant de doux miel muséen, dans l'espoir que mes vers te puissent captiver, le temps de percevoir la nature en entier et d'en bien pressentir toute l'utilité.* »

(Lucrèce, *De la Nature*, IV, trad. A. Suhamy).

● **Ariel Suhamy**

(1) Les Piérides sont les Muses.

L'usage des plaisirs

Essentielle est ici la notion d'« usage » des plaisirs, bien que Michel Foucault dans son livre du même nom n'en souffle mot. « *Nous voyons l'autarcie comme un grand bien*, écrit encore Épicure, *non pour faire en tout usage de peu, mais afin que, si nous n'avons pas beaucoup, nous fassions usage de peu, bien persuadés que ceux-là profitent avec le plus de plaisir du luxe qui en manquent le moins.* » De même, nous négligerons certains plaisirs s'ils sont suivis de douleurs, et inversement choisirons la douleur si elle procure un plus grand bien. « *Car nous faisons usage, dans certaines circonstances, du bien comme d'un mal, et dans certains cas inversement, du mal comme d'un bien.* »

Cet usage, qui consiste à ressaisir la source du plaisir en soi plutôt que dans les choses, et à envisager la vie dans sa totalité, pouvait aller jusqu'à contrebalancer les douleurs les plus intenses par l'aptitude de l'esprit à présentifier la mémoire des plaisirs passés – au point que le sage demeure heureux même dans les pires supplices. Les stoïciens sont battus sur leur propre terrain. ●



Il faut s'entraîner à se priver de tout superflu, à se contenter du minimum.
Non que ce soit une fin en soi : mais plutôt le moyen de jouir encore mieux des désirs naturels seulement lorsqu'ils se présenteront.



Extrait de *Lettre à Ménécée*.

« Le sage se moque du destin, dont certains font le maître absolu des choses. »

Quand donc nous disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs des voluptueux inquiets, ni de ceux qui consistent dans les jouissances déréglées, ainsi que l'écrivent des gens qui ignorent notre doctrine, ou qui la combattent et la prennent dans un mauvais sens. Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et, pour l'âme, à être sans trouble.

Car ce n'est pas une suite ininterrompue de jours passés à boire et à manger, ce n'est pas la jouissance des jeunes garçons et des femmes, ce n'est pas la saveur des poissons et des autres mets que porte une table somptueuse, ce n'est pas tout cela qui engendre la vie heureuse, mais c'est le raisonnement vigilant, capable de trouver en toute circonstance les motifs de ce qu'il faut choisir et de ce qu'il faut éviter, et de rejeter les vaines opinions d'où provient le plus grand trouble des âmes. Or, ***le principe de tout cela et par conséquent le plus grand des biens, c'est la prudence****.*
Il faut donc la mettre au-dessus de la philosophie même, puisqu'elle est faite pour être la source de toutes les vertus, en nous enseignant qu'il n'y a pas moyen de vivre agréablement si l'on ne vit pas avec prudence, honnêteté et justice, et qu'il est impossible de vivre avec prudence, honnêteté et justice si l'on ne vit pas agréablement. Les vertus en effet, ne sont que des suites naturelles et nécessaires de la vie agréable et, à son tour, la vie agréable ne saurait se réaliser en elle-même et à part des vertus.

Et maintenant y a-t-il quelqu'un que tu mettes au-dessus du sage ? *Il s'est fait sur les dieux des opinions pieuses ; il est constamment sans crainte en face de la mort ; il a su comprendre quel est le but de la nature ; il s'est rendu compte que ce souverain bien est facile à atteindre et à réaliser dans son intégrité, qu'en revanche le mal le plus extrême est étroitement limité quant à la durée ou quant à l'intensité ; il se moque du destin, dont certains font le maître absolu des choses. Il dit d'ailleurs que, parmi les événements, les uns relèvent de la nécessité, d'autres de la fortune, les autres enfin de notre propre pouvoir, attendu que la nécessité n'est pas susceptible qu'on lui impute une responsabilité, que la fortune est quelque chose d'instable, tandis que notre pouvoir propre, soustrait à toute domination étrangère, est proprement ce à quoi s'adressent le blâme et son contraire. Et certes mieux vaudrait s'incliner devant toutes les opinions mythiques sur les dieux que de se faire les esclaves du destin des physiciens, car la mythologie nous*



Giancarlo Costa / Bridgeman Images

Le Jardin d'Épicure à Athènes.

promet que les dieux se laisseront fléchir par les honneurs qui leur seront rendus, tandis que le destin, dans son cours nécessaire, est inflexible; il n'admet pas, avec la foule, que la fortune soit une divinité – car ***un dieu ne fait jamais d'actes sans règles –****, ni qu'elle soit une cause inefficace: il ne croit pas, en effet, que la fortune distribue aux hommes le bien et le mal, suffisant ainsi à faire leur bonheur et leur malheur, il croit seulement qu'elle leur fournit l'occasion et les éléments de grands biens et de grands maux; enfin il pense qu'il vaut mieux échouer par mauvaise fortune, après avoir bien raisonné, que réussir par heureuse fortune, après avoir mal raisonné – ce qui peut nous arriver de plus heureux dans nos actions étant d'obtenir le succès par le concours de la fortune lorsque nous avons agi en vertu de jugements sains.*

Médite donc tous ces enseignements *et tous ceux qui s'y rattachent,* ***médite-les jour et nuit,*** *à part toi et aussi en commun avec ton semblable. Si tu le fais, jamais tu n'éprouveras le moindre trouble en songe ou éveillé, et tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car un homme qui vit au milieu de biens impérissables ne ressemble en rien à un être mortel.* •



L'indifférence du philosophe Pyrrhon dans la tempête, premier quart du16e siècle.

PYRRHON

(- 360 / - 275)

LE SAGE EST SANS OPINION

Suzanne Husson
Maîtresse de conférences à l'université Paris-IV, elle est l'auteure de *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Vrin, 2011.

Pour Pyrrhon, nous ne pouvons nous fier ni à nos sens ni à nos jugements. Ce n'est pas vers le bonheur que nous devons essayer de tendre mais vers la tranquillité d'âme résultant de l'absence de désirs.

Pyrrhon (fin du 4e/début du 3e siècle av. J.-C.) est né à Élis, ville grecque du Péloponnèse, où il mourut en tant que prêtre et figure morale respectée. L'un de ses maîtres, Anaxarque, un démocritéen, lui apprit certainement à ne pas se fier à ses sensations. Contrairement à Socrate et à Diogène, dont la vie était publique, Pyrrhon aimait la solitude et la discrétion. Il frappa ses contemporains par son humeur égale que rien ne parvenait à perturber : habile orateur et dialecticien, il pouvait continuer seul la conversation quand son interlocuteur était parti. Le principe de sa conduite était de prendre les choses comme elles viennent, sans faire de différences, ce qui le conduisait à ne pas éviter les chariots, les chiens, les précipices. Ce comportement singulier était censé illustrer la suspension du jugement (l'*épochè*) dont on lui attribue l'invention, ainsi que l'idée que le scepticisme est incompatible avec l'action.

> “ Le désir est la toute première des mauvaises choses.

Bien qu'il n'ait rien écrit, nous savons par l'intermédiaire de son disciple Timon que Pyrrhon disait que toutes choses sont « *indifférentes, non évaluables, indécidables* ». Elles sont de telle nature qu'elles ne peuvent donner lieu à aucune connaissance, comme dans le scepticisme ordinaire, mais encore à aucun jugement susceptible d'être vrai ou faux, ce qui est plus radical. Ainsi « *rien n'est beau ni honteux, juste et injuste* » et plus généralement « *rien n'est en vérité* ». La conséquence immédiate est que, ne pouvant nous fier ni à nos sens ni à nos opinions qui ne nous montrent ni le vrai ni le faux, il nous faut rester sans opinion et suspendre notre jugement. Il ne s'agit pas de nier l'existence de l'apparence, mais de ne pas estimer avoir trouvé, au-delà d'elle, la vérité sur les choses : je reconnais que le miel m'apparaît doux, mais je n'affirme pas qu'il est tel et ne le nie pas non plus.

Un usage prudent de la parole

C'est ce que Timon appelle l'aphasie : un usage prudent de la parole qui doit éviter l'écueil d'attribuer le vrai et le faux aux jugements portant sur les choses. Au niveau moral, puisque le sage doit être sans opinions sur le bien et le mal, le juste et l'injuste, il ne peut que suivre les mœurs de son temps, tout en sachant que ce ne sont que des conventions. Sa volonté est sans inclination : Timon disait du sage qu'il « *ne fuira, ni ne recherchera* » quoi que ce soit, car « *le désir est la toute première des mauvaises choses* ». De cette disposition découlent impassibilité et absence de trouble (*ataraxia*).

La réalité était, pour Pyrrhon, incompatible avec l'idée même de connaissance, de vrai et de faux : non seulement je sais que je ne sais rien, mais je sais qu'il n'y a rien à savoir. L'enquête théorique est disqualifiée et la philosophie se résume à l'effort pour s'en tenir au niveau des apparences en deçà du vrai et du faux, du bien et du mal, de ce qui est à désirer ou à rejeter. Il ne s'agit pas de tendre vers le bonheur (eudémonisme), mais de trouver l'ataraxie à partir de l'absence de désirs : Pyrrhon est le philosophe grec qui semble le plus proche des sagesses orientales, qu'il approcha en Inde, en suivant Anaxarque, Alexandre le Grand.

À partir du 1er siècle av. J.-C., Énésidème se détacha de l'Académie pour fonder un courant sceptique se réclamant de Pyrrhon. Mais alors que le sceptique néopyrrhonien suspend son jugement parce qu'il n'est pas parvenu à trouver le vrai, mais continue indéfiniment la recherche (*skepsis*), pour Pyrrhon, il n'y a rien à chercher : l'ataraxie dérive d'un non-savoir en deçà du scepticisme et de sa quête d'un critère de vérité. •

SÉNÈQUE ET LES STOÏCIENS
LA PHILOSOPHIE, UN ART DE LA VIE

Juliette Dross
Maîtresse de conférences en langue et littérature latines, elle est l'auteure de *Le philosophe dans la cité : Sénèque et* l'otium *philosophique*, Brepols, 2021.

À la fois philosophe, écrivain, moraliste et conseiller – richissime – de Néron, Sénèque est l'un des plus illustres représentants du stoïcisme romain. Son œuvre s'apparente à un programme d'entraînement à la sagesse et au bonheur.

Il est rare que la personnalité de Sénèque laisse indifférent : si l'on conserve parfois l'image du courtisan milliardaire, c'est aussi celle du martyr de la tyrannie impériale qui reste dans les mémoires. Ancien précepteur de Néron, devenu en 54 son éminence grise, Sénèque tombe en disgrâce huit ans plus tard et est contraint au suicide en 65 sous prétexte de participation à une vaste conspiration sénatoriale. Il incarne au plus haut point cette versatilité des choses humaines, dont les stoïciens apprennent précisément à se prémunir (encadré ci-dessous). Le récit que Tacite nous livre de la mort de Sénèque dans les *Annales* contribue à faire du philosophe un homme presque sage, appréhendant la mort avec sérénité, conformément aux principes qu'il a toujours défendus : après Tacite, les peintres Luca Giordano, Pierre Rubens ou Jacques-Louis David contribueront à immortaliser la figure du philosophe, qui rejoint dans la mythologie collective la figure de Socrate.

Un philosophe au cœur du pouvoir

Remontons un peu dans le temps. Lucius Annaeus Seneca naît au tout début de notre ère, entre 4 av. J.-C. et 1 ap. J.-C. à Cordoue, dans le sud de l'actuelle Espagne. Issu d'une famille de chevaliers, autrement dit de la bourgeoisie romaine, il vient très jeune à Rome où il reçoit une éducation soignée. Jeune homme, il apprend le droit et la rhétorique, nécessaires pour entrer dans la carrière politique. Mais il côtoie également des philosophes, notamment stoïciens. Cette rencontre avec la philosophie du Portique est déterminante : Sénèque en deviendra l'un des plus beaux représentants, s'efforçant de transmettre la doctrine grecque à ses contemporains et de l'adapter à la culture romaine.

Pourtant, Sénèque n'exerce pas le « métier » de philosophe – c'est la postérité qui retient cela de lui. En effet, dans l'Antiquité, comme l'a montré Pierre Hadot, le philosophe n'est pas celui qui se contente de prêcher une doctrine, mais celui qui la met en pratique dans tous les domaines de la vie. Sénèque s'insurge d'ailleurs contre ceux qui se proclament philosophes sans vivre en philosophes. Pour les Romains de la bonne société, la philosophie n'est donc pas un métier, mais une culture et un art de vivre. En ce sens, loin d'être exclusive des autres fonctions, elle permet de les remplir plus droitement. C'est ce qui explique que souvent, à Rome, les grands philosophes furent des membres de l'élite politique et des hommes d'État. Cicéron fut consul, Sénèque précepteur puis conseiller de Néron, et Marc Aurèle empereur. Plus largement, le Sénat romain était, à l'époque néronienne, un repaire de stoïciens.

Si Sénèque adopte la philosophie dès sa jeunesse, il choisit, sur le plan « professionnel », de s'engager en 31 dans le *cursus honorum*, ou « carrière des honneurs » – parcours pouvant mener graduellement jusqu'au consulat. Devenu conseiller à la cour de Caligula (37-41), il est très proche de la sœur de l'empereur, Agrippine la Jeune, dont le rôle

sera déterminant dans sa carrière politique. En 41, Caligula est assassiné. Son oncle, Claude, lui succède. La roue tourne alors une première fois pour Sénèque qui, détesté de Messaline, la femme de Claude, est condamné à mort pour adultère avec Julia Livilla, la sœur de Caligula. La peine de mort est commuée en sentence d'exil, et Sénèque part huit longues années en Corse, avant d'obtenir son rappel en 49. Entre-temps, Messaline, qui projetait d'assassiner Claude pour prendre le pouvoir avec son amant, l'affranchi Silius, a été exécutée et Claude s'est remarié avec sa nièce Agrippine. Celle-ci fait rappeler Sénèque pour qu'il devienne le précepteur de son fils Néron, alors âgé de 12 ans, auquel Agrippine destine l'Empire. Sénèque s'acquitte de sa mission de 49 à 54, en tentant d'inculquer les principes de la philosophie stoïcienne à son jeune élève. En 54, lorsque Claude meurt empoisonné à l'instigation d'Agrippine, c'est Néron, son fils adoptif, qui monte sur le trône impérial. Sénèque, l'ancien précepteur, devient l'éminence grise du jeune prince ; il guide la politique impériale aux côtés du préfet du prétoire Burrus, stoïcien lui aussi. Dès les premières années du règne, il adresse au jeune empereur un traité sur la clémence (*De clementia*), dans lequel il propose une refondation éthique du césarisme, espérant voir Néron incarner le bon prince, double du sage stoïcien.

À cette époque, Sénèque est l'un des hommes les plus en vue à Rome. Il a la faveur d'Agrippine et de Néron. Reconnu pour ses talents littéraires, il développe sa philosophie et, en même temps, sa fortune, qui va devenir immense. Au début de son règne, Néron nomme en effet son ancien précepteur « ami du prince » et lui fait des dons colossaux – ce qui ne va pas sans poser problème : comment prôner la sobriété et le détachement stoïciens par rapport aux choses matérielles lorsqu'on est soi-même immensément riche ? Sénèque fait l'objet d'accusations virulentes et s'en défend dans un de ses traités, *De la vie heureuse*, où il expose la conception stoïcienne de l'argent (encadré p. 61).

Mais la roue tourne, encore une fois, et la relation entre Sénèque et Néron devient de plus en plus délicate. En 59, Néron, agacé de la mainmise de sa mère sur les affaires politiques, la fait assassiner. Sénèque se plie aux caprices impériaux et se charge de justifier ce crime devant le Sénat. Mais la rupture est peu à peu consommée : le nouvel entourage du prince détourne de plus en plus celui-ci du Sénat et de ses anciens conseillers, Sénèque et Burrus. En 62, Burrus meurt et Sénèque entre en disgrâce. Il prend ▷

ÉPICTÈTE (55/135)

Pour être prêt en toutes circonstances, rien de tel qu'un petit recueil de maximes percutantes faciles à mémoriser, que l'on aurait toujours sur soi. C'est l'objectif rempli par l'*Encheiridion* (le *Manuel*) d'Épictète, qui nous rappelle notamment que l'essentiel est de maîtriser ses représentations. Notre malheur vient de ce que nous confondons l'essence des choses et la valeur que nous leur attribuons. « *Il a été mis en prison. Qu'est-il arrivé ? Il a été mis en prison. Mais le "il est malheureux", c'est nous qui l'ajoutons* (1). » L'erreur est d'ajouter un jugement de valeur (illégitime ici) à un événement qui doit être décrit de manière neutre : la privation de liberté n'a jamais été un obstacle pour l'exercice des vertus.

Mais acquérir une représentation exacte des choses peut se révéler compliqué. C'est pourquoi il faut s'exercer sur des cas faciles, avant de passer à des événements plus graves : « *Ainsi, lorsque l'esclave d'un voisin casse une coupe, nous sommes aussitôt prêts à dire : "Ce sont des choses qui arrivent." Sache donc, lorsque ta coupe sera cassée, qu'il faut que tu sois tel que tu étais quand fut cassée celle d'un autre* (2). » On appliquera la même stratégie face à la mort d'un proche, dont la définition (être vivant) implique qu'il soit mortel. Ce travail sur soi permet de s'apercevoir que ce ne sont pas les choses elles-mêmes qui nous troublent, mais notre jugement sur les choses, et que la tranquillité s'atteint facilement si l'on parvient à neutraliser l'emprise des choses ou des êtres sur nous, en délimitant exactement ce qui dépend de nous (nos désirs, nos représentations, nos jugements, nos impulsions) et ce qui n'en dépend pas. ●

Christelle Veillard

(1) Épictète, *Entretiens*, III. 8. 5.
(2) Épictète, *Manuel*, 26.

MARC AURÈLE (121/180)

Se mettant dans les pas de Sénèque et d'Épictète, l'empereur Marc Aurèle livre dans ses *Pensées* un magnifique exemple de cet exercice sur soi auquel les stoïciens appellent. L'ouvrage nous montre les victoires comme les emportements d'une âme qui, soucieuse d'atteindre la vertu, sait se réjouir de ses qualités tout en rageant contre ses défauts. L'objectif que Marc Aurèle emprunte à Sénèque (1) est de se fortifier, comme une cité qui se dote de remparts pour résister aux assaillants : « *Nulle part en effet l'homme ne trouve de plus tranquille et de plus calme retraite que dans son âme, surtout s'il possède, en son for intérieur, ces notions sur lesquelles il suffit de se pencher pour acquérir aussitôt une quiétude absolue* (2). » L'âme est inexpugnable, lorsqu'elle sait exactement ce que sont les choses et la valeur qu'il convient de leur attribuer. Dans cette optique, vouloir ce qui ne dépend pas de moi (par exemple, que mon enfant ne meure jamais), c'est comme dire « je veux du vert », ce qui est le fait d'un homme malade qui refuse le réel, nécessairement multicolore (3). Il ne s'agit pas pour autant de se mettre à l'écart du monde, ou de se prémunir contre toute relation affective. Les hommes en effet ont vocation à vivre en bonne intelligence et à pratiquer les vertus en commun. Mais comment faire face à des brutes bornées ? « *Si tu le peux, dissuade-les ; si tu ne le peux pas, souviens-toi que la bienveillance t'a été donnée pour ce cas* (4). » C'est ainsi que le bouillant Marc Aurèle, toute sa vie durant, s'est exhorté à la patience et s'est employé à l'édification de ses sujets. ●

Christelle Veillard

(1) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 113. 27.
(2) Marc Aurèle, *Pensées*, IV. 3.
(3) *Ibid.*, X. 35.
(4) *Ibid.*, IX. 11.

sa retraite politique et se retire autant qu'il le peut dans ses murs pour se consacrer désormais à l'écriture philosophique. C'est, sur le plan littéraire et philosophique, la période la plus riche de sa vie. C'est à ce moment qu'il écrit entre autres ouvrages *Recherches sur la nature*, traité de physique stoïcienne, et surtout *Lettres à Lucilius*, probablement interrompues par la mort du philosophe, et dont 124 nous sont parvenues (on sait par Aulu-Gelle que Sénèque en avait écrit davantage, que l'histoire ne nous a pas léguées). En 65 est mise à jour la conjuration de Pison, vaste conspiration sénatoriale contre Néron. Les arrestations se multiplient. Alors même que, selon Tacite, il n'a pas participé à la conjuration, Sénèque est dénoncé et condamné à mort. Rejoint chez lui par un légat du prince, il se suicide devant ses proches, non sans les réconforter et leur rappeler, selon les préceptes stoïciens, que la mort n'est pas à craindre. Le récit de Tacite, volontiers pathétique, contribue à faire du philosophe une icône

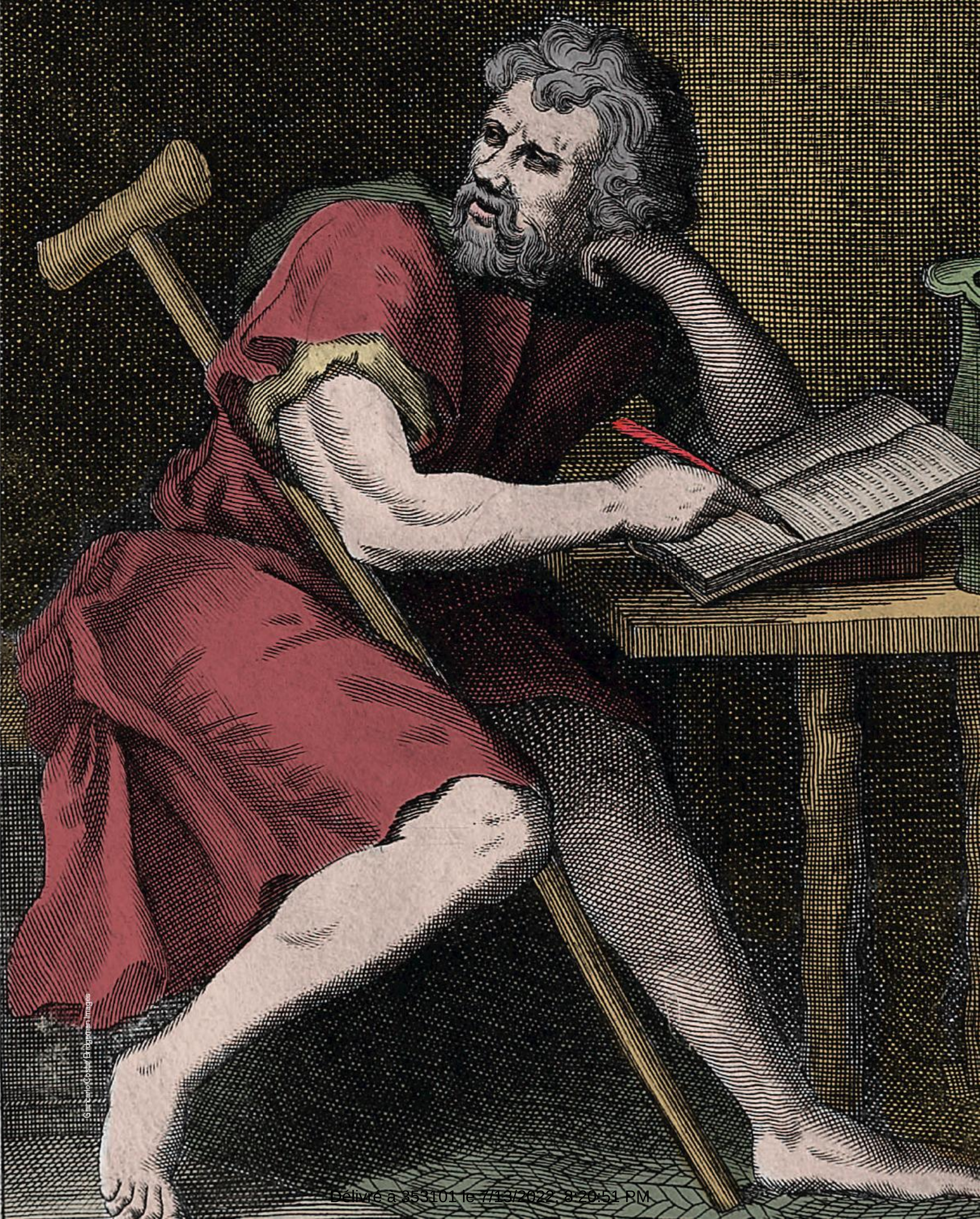
Sénèque dans le stoïcisme

La carrière politique de Sénèque fut à la fois fulgurante et mouvementée, de celles qui fascinent autant qu'elles questionnent. Mais sans doute son nom n'eût-il pas franchi les siècles s'il n'avait été l'un des plus grands philosophes de son temps et l'un des plus beaux représentants, avec Épictète et Marc Aurèle, du stoïcisme romain. Stoïcisme romain : les deux termes ont leur importance. Car si Sénèque est un philosophe stoïcien, il est aussi, et peut-être avant tout, romain, et profondément ancré dans la culture impériale.

Le stoïcisme romain, encore appelé néostoïcisme ou, plus souvent, stoïcisme impérial, n'est pas celui de Zénon de Kition, fondateur de l'école du Portique à la toute fin du 4e siècle av. J.-C. Comme les autres courants philosophiques hellénistiques, le stoïcisme évolue au gré des confrontations doctrinales mais aussi des chocs culturels. Pour s'implanter à Rome, il doit devenir conciliable avec les valeurs romaines. On peut insister sur quelques aspects particulièrement marquants du stoïcisme romain.

• D'abord, l'insistance sur l'éthique – qui est l'une des trois parties de la philosophie, avec la logique et la physique – et sur la pratique. Définie comme l'art de la vie, la philosophie est éminemment pratique. Comme l'a montré Pierre Hadot, les « exercices spirituels », ces exercices quotidiens par lesquels le philosophe s'entraîne à la

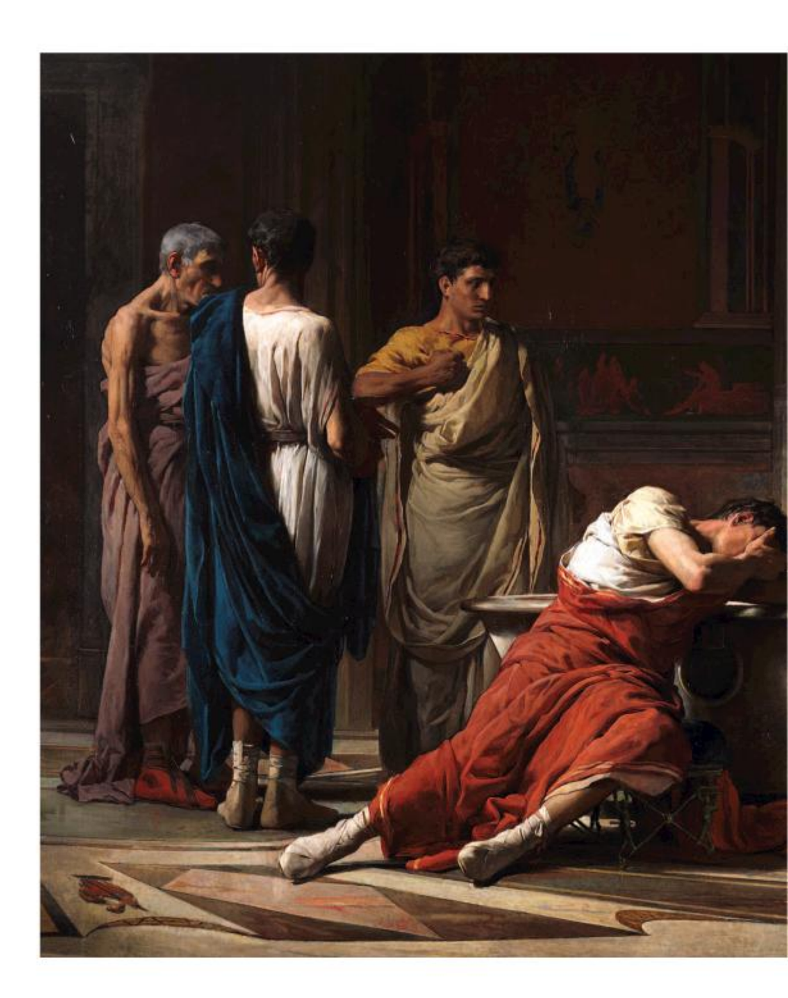
Épictète.



LE PHILOSOPHE PEUT-IL ÊTRE RICHE ?

C'est une question qui a fait couler beaucoup d'encre : comment se prétendre philosophe, stoïcien de surcroît, et vivre dans une telle opulence ? N'y a-t-il pas là un décalage flagrant entre les paroles et les actes ? Sénèque, qui s'est considérablement enrichi sous le règne de Néron, était la cible de critiques virulentes, notamment de la part de Suillius qui l'accusa même de détournement de testaments et d'usure. Le philosophe se défend dans le traité *La Vie heureuse* en s'appuyant notamment sur la doctrine stoïcienne des indifférents et des préférables, que l'on peut résumer ainsi : bien que la richesse, la beauté ou encore la santé n'aient aucune importance dans la perspective de la sagesse, bien qu'elles relèvent de la catégorie des « indifférents » et ne participent ni de la vertu, ni du vice – on sera tout aussi sage que l'on soit beau ou laid, riche ou pauvre, etc. –, les stoïciens distinguent toutefois les indifférents « préférables » (par exemple la beauté ou la santé) et leurs contraires, « non préférables » (la laideur ou la maladie). Il en va ainsi de la richesse, que le sage préférera généralement à la pauvreté. En d'autres termes, Sénèque répond à ses détracteurs en leur montrant qu'ils n'ont tout simplement pas compris la doctrine stoïcienne...

Juliette Dross



sagesse, prennent une place de plus en plus importante dans le stoïcisme impérial – chez Sénèque mais aussi chez Marc Aurèle, dont les *Pensées* s'apparentent tout entières à ce genre de l'exercice spirituel.

• Ensuite, la dimension active et politique de la philosophie : pour avoir droit de cité à Rome, la philosophie doit être impliquée dans la sphère publique – c'est là une affirmation récurrente de Sénèque, quoique sa position sur la question de la participation du philosophe aux affaires publiques soit complexe (encadré ci-contre).

• Enfin, l'adaptation linguistique. La philosophie grecque peut d'autant mieux s'implanter à Rome qu'elle devient non seulement romaine, mais aussi latine. Et c'est sans doute sur ce point que l'apport de Sénèque est le plus important. En effet, alors même que la langue des élites est le grec, Sénèque choisit d'écrire en latin, comme l'avaient fait Cicéron ou l'épicurien Lucrèce un siècle plus tôt. On peut rapprocher cette démarche de celles de Rabelais ou de Montaigne, qui feront à la Renaissance un choix fort en optant pour le français – langue vernaculaire – plutôt que pour le latin, langue de l'élite. À la différence de Marc Aurèle, qui écrit ses *Pensées* en grec, ou d'Épictète, dont la pensée nous a été transmise en grec par son disciple Arrien, Sénèque romanise et latinise la philosophie stoïcienne. Cette entreprise de traduction, déjà bien engagée par Cicéron, est déterminante pour la diffusion de la doctrine du Portique dans l'Empire romain, puis pour sa


Fine Art Images/ Heritage Images/Getty

La mort de Sénèque, Manuel Domínguez Sánchez, 1871.

transmission à la postérité. Sénèque est d'ailleurs l'un des auteurs les plus commentés à la Renaissance, de Pétrarque à Juste Lipse.

Littérature et philosophie

Sénèque est un philosophe, mais aussi un écrivain. *De la tranquillité de l'âme* ou *Lettres à Lucilius* sont des chefs-d'œuvre littéraires autant que philosophiques. Si cette double casquette est sans aucun doute l'une des clefs de son succès, elle explique aussi pourquoi Sénèque a parfois du mal à trouver sa place dans les études universitaires : trop littéraire pour les philosophes, trop philosophe pour les littéraires… Sénèque revendique d'ailleurs cette littérarité, promettant à Lucilius l'immortalité littéraire, comme Épicure a pu la promettre à Idoménée : « *Ce qu'Épicure a pu promettre à son ami, je te le promets à toi, Lucilius. J'aurai crédit chez la postérité. J'ai de quoi faire durer les noms que je mène avec moi* (lettre XXI). » C'est moins le philosophe qui parle que l'écrivain.

Or, ce soin apporté à la forme pose problème au regard de la doctrine stoïcienne. Depuis la naissance de la rhétorique et le conflit entre Socrate et les sophistes, les relations entre la rhétorique et la philosophie sont complexes, souvent tendues. Tout en admettant une rhétorique philosophique qui se contenterait de dire le vrai, les stoïciens se défient de la rhétorique « réelle », celle des rhéteurs, qu'ils considèrent comme doublement délétère : d'une part, parce qu'elle rompt le rapport entre le langage et la vérité, la rhétorique se préoccupant du vraisemblable, et non du vrai, d'autre part, parce qu'elle joue sur les passions, ces maladies de l'âme qu'il faut selon les stoïciens guérir pour accéder à la sagesse. La doctrine stoïcienne pousserait donc plutôt à récuser la rhétorique, et Sénèque, en bon héritier de la doctrine, affirme souvent qu'il faut s'attacher au fond plutôt qu'à la forme et qu'un style trop travaillé est le reflet d'une âme en perdition.

Pourtant, il sait aussi qu'il est difficile de convaincre quiconque en se fondant sur la seule argumentation rationnelle : les émotions sont déterminantes dans la persuasion. De fait, il suffit d'ouvrir un dialogue ou une lettre de Sénèque pour saisir le contraste entre cette théorie et la pratique du philosophe : son style est travaillé, et les images, outil rhétorique par excellence, sont légion. Sans éluder ce paradoxe, Sénèque l'assume : tout en récusant une recherche stylistique excessive, il montre que les émotions soulevées par un discours ou une lecture peuvent générer une adhésion affective à la sagesse et devenir légitimes dans une perspective de conversion philosophique.

Sénèque est un auteur prolifique. Revenons d'abord sur une question encore débattue : celle de l'identité (ou de la distinction) entre le Sénèque philosophe, auteur, entre autres, des « dialogues » et des *Lettres à Lucilius*, et le Sénèque dramaturge, auteur des tragédies. Si, dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne permet de trancher de manière définitive la question, une majorité de spécialistes s'accordent à dire qu'il s'agit du même Sénèque, ce qui renforce encore la variété productive du philosophe. Mais même à mettre de côté les tragédies, la diversité générique des œuvres de Sénèque est très grande : le philosophe a écrit trois consolations, une dizaine de « dialogues », ou « entretiens », traités philosophiques adressés à un destinataire qu'il s'agit toujours de convaincre de la justesse de la position stoïcienne sur tel ou tel point – la vie heu-

reuse, la constance du sage, etc. –, un ouvrage politique de conseil à Néron, une œuvre satirique (*Apocoloquintose*), un ouvrage de philosophie éthique et sociale (*Des bienfaits*), un ouvrage de physique (*Recherches sur la nature*) et enfin les *Lettres à Lucilius*, ultime œuvre avant la mort. Dans la plupart de ses ouvrages, Sénèque s'attache à convaincre son destinataire, mais aussi le lecteur et la postérité, de l'urgence du choix philosophique. « *Revendique tes droits sur toi-même, Lucilius. Jusqu'ici on t'arrachait ton temps ou on te le dérobait, ou encore tu l'égarais. Réunis ce capital et ne le laisse plus se perdre.* » Ainsi débutent les *Lettres à Lucilius*. Faire bon usage du temps en se consacrant à la philosophie – telle est, en somme, la principale recommandation de Sénèque.

Sénèque directeur de conscience

On l'a compris, Sénèque est toujours, lorsqu'il écrit, en relation. Même si le destinataire n'apparaît souvent qu'à la première ligne, Sénèque prodigue des conseils à des « progressants », selon la terminologie stoïcienne consacrée, un peu moins experts que lui. Endossant le rôle du directeur de conscience, il s'adresse à eux pour les aider à progresser vers la sagesse dans un souci pédagogique constant. Prenons le cas de Lucilius, jeune homme brillant mais encore incertain de ses choix. Sénèque, confiant dans les potentialités de son disciple, se positionne dans les *Lettres* comme un véritable coach moral, indiquant la voie à suivre pour trouver la vie heureuse et invitant constamment Lucilius à pratiquer la philosophie. « *Épluche ta vie, fouille en tous sens, regarde partout* », écrit Sénèque dans la lettre XVI. « *Avant toute chose, vois si c'est dans la science philosophique ou dans la vie que tu as progressé.* »

C'est bien un programme d'entraînement à la sagesse que Sénèque déroule ici. Tel est le cœur de la démarche philosophique : réussir, par une mise en pratique assidue des principes, à accorder sa pensée et sa vie, à transformer la volonté en pratique. Ce faisant, Sénèque est fidèle à la définition de la philosophie comme « art de la vie », déjà rappelée par Cicéron. « *La philosophie n'est pas un art de complaire au public, qu'on se procure pour en faire parade* », clame Sénèque dans la lettre XVI. « *Elle ne consiste pas en mots, mais en actes. (…) Elle forme et forge l'âme, ordonne la vie, réglemente les actions, montre ce qu'il faut faire, ce qu'il faut laisser (…). C'est à elle qu'il faut demander conseil.* »

La philosophie, art de la vie : Sénèque martèle cette idée tout au long de son œuvre pour souligner l'urgence de la conversion. La philosophie ne doit pas occuper nos temps

LE RÔLE POLITIQUE DU SAGE

Quel est le rôle du sage dans la cité ? La position stoïcienne sur cette question tient en une phrase sibylline : « *Le sage participera à la vie de la cité si rien ne l'en empêche.* » Le sage doit par principe s'impliquer dans la vie publique, mais ce principe admet un certain nombre de limites : s'il est en incapacité physique ou mentale d'assurer cette tâche ou si l'État est trop troublé pour qu'il soit possible de s'impliquer sereinement, le sage se retirera. Sur cette question, les stoïciens se distinguent, encore une fois, des épicuriens, qui considèrent au contraire que le sage doit par principe se tenir éloigné des affaires, sauf circonstance exceptionnelle. Sénèque, par ses fonctions, a souvent réfléchi à cette question : s'il loue parfois la participation aux affaires publiques, il insiste parfois à rebours sur la nécessité de se retirer dans l'*otium* – qui correspond, de fait, à une retraite philosophique. Mais il reprend la doctrine stoïcienne du cosmopolitisme pour montrer que le sage, tout en étant retiré, sera utile : si sa santé ou les circonstances politiques ne lui permettent plus de s'impliquer dans la « petite République », c'est-à-dire la cité, il se retirera dans l'étude et l'écriture pour devenir utile à la « grande République » – l'humanité tout entière. « *Lorsque je m'entretiens ainsi avec moi-même, avec la postérité, ne me trouves-tu pas plus utile qu'au temps où (…) j'allais au Sénat soutenir de la voix et du geste un candidat ? Crois-moi : ces hommes qui passent pour inactifs ont une activité supérieure.* » (Lettre VIII). Citoyen du monde, le sage adaptera son activité sans jamais perdre de vue l'utilité de son action.

Juliette Dross

SE PRÉPARER À L'ADVERSITÉ

Comment se prémunir contre les coups du sort ? Comme se préparer aux revers de fortune qui peuvent, d'un instant à l'autre, nous faire basculer du sommet à l'abîme ? À cette question, les stoïciens répondent par la théorie de la *praemeditatio malorum*, autrement dit « anticipation (littéralement préméditation) des malheurs ». Selon cette théorie, c'est en se préparant mentalement, par la méditation quotidienne, aux différents malheurs qui peuvent nous arriver que nous pourrons les surmonter. Ainsi, en se préparant à l'idée que l'on peut tomber malade, connaître des deuils ou tout perdre du jour au lendemain, on se met en capacité d'affronter sereinement les coups durs, le jour où ils arriveront. De tous ces exercices d'anticipation mentale, le plus important est celui de la mort : « *Voici l'exercice indispensable entre tous* », écrit Sénèque dans la Lettre LXX. « *À l'égard des autres épreuves, il est possible que l'effort soit en pure perte. On a préparé son âme à la pauvreté, et toute sa vie on reste riche. On s'est armé de mépris contre la douleur, et une heureuse santé, un excellent tempérament nous ont toujours dispensés de mettre à l'épreuve cette vertu. Nous nous sommes fait une loi de supporter nos deuils avec constance : la fortune a protégé ceux que nous aimions : ils vivent tous. C'est donc bien là l'unique savoir dont la mise en œuvre soit de rigueur en un moment inévitable.* » Sur ce point, comme sur d'autres, les stoïciens se distinguent des épicuriens, lesquels préfèrent se libérer de la crainte des coups durs en les évacuant de leur esprit (*auocatio*, littéralement « détournement ») – autrement dit en s'efforçant de ne pas y penser… ●

Juliette Dross

morts, mais bien constituer l'axe autour duquel tournera notre vie. Pourtant, et non sans paradoxe, la fonction première de cet art de la vie est de nous préparer à la mort. « *Que philosopher, c'est apprendre à mourir* », redira Montaigne (*Essais* I, 20). C'est, on le comprend, l'une des clefs du bonheur, car comment être heureux si l'on redoute le terme auquel personne ne peut échapper ?

La philosophie, art de vivre… et de mourir

Comment libérer l'homme de la crainte de la mort ? D'abord en le guérissant de la crainte, laquelle, comme toute passion, est une maladie de l'âme – rappelons que le stoïcisme est un monisme, qui considère que l'âme est entièrement rationnelle : les passions, définies comme un dérèglement de la raison, ne doivent pas seulement être modérées, comme l'affirmait par exemple Aristote, mais totalement éradiquées. C'est en abolissant la crainte en général que l'on abolira la crainte de la mort. Pour y parvenir, les stoïciens insistent sur l'importance de rationaliser sa conduite pour accorder sa propre raison sur la raison divine, naturelle et universelle, dont elle est une parcelle. Ce faisant, l'homme se met à l'unisson de la raison du monde et devient d'une certaine manière acteur de son destin. Comme le rappelle Épictète : « *Ne veuille pas que les choses arrivent comme tu le veux, mais veuille que les choses arrivent comme elles arrivent, et tu seras heureux.* » (*Manuel*, 8) Ce qui dépend de nous, pour reprendre la célèbre formule de l'esclave philosophe, ce n'est pas de changer le monde, mais de modifier notre manière de l'appréhender. Il en va ainsi pour la mort.

La mort et la manière de s'y préparer sont au cœur des philosophies anciennes. Mais cette question prend souvent une dimension plus personnelle chez Sénèque, notamment dans *Lettres à Lucilius*, que le philosophe composa dans les dernières années de sa vie : derrière la question philosophique se profile la situation d'un homme en disgrâce, qui sait qu'il va devoir bientôt l'affronter personnellement. Aussi les réflexions sur la mort ont-elles une résonance toute particulière. C'est en se préparant à mourir que l'on pourra « bien mourir », et c'est là l'objet ultime de la philosophie. S'exhortant autant qu'il exhorte Lucilius à se libérer de la crainte de la mort par un exercice mental de tous les instants, se mettant sous les yeux – les siens autant que les nôtres – l'image des grands hommes qui furent courageux face à la mort, Sénèque se prépare à mourir. Sans doute est-il devenu le destinataire ultime de ses *Lettres*. ●



Extrait de *La vie heureuse*, Sénèque

« Par-dessus tout, gardons-nous de suivre en stupide bétail la tête du troupeau. »

Vivre heureux, mon frère Gallion, voilà ce que veulent tous les hommes : quant à bien voir ce qui fait le bonheur, quel nuage sur leurs yeux ! *Et il est si difficile d'atteindre à la vie heureuse, qu'une fois la route perdue, on s'éloigne d'autant plus du but qu'on le poursuit plus vivement; toute marche en sens contraire ne fait par sa rapidité même qu'accroître l'éloignement. Il faut donc, avant tout, déterminer où nous devons tendre, puis bien examiner quelle voie peut y conduire avec le plus de célérité. Nous sentirons, sur la route même, pourvu que ce soit la bonne, combien chaque jour nous aurons gagné et de combien nous approcherons de ce but vers lequel nous pousse un désir naturel. Mais tant qu'on marche à l'aventure, sans suivre de guide que les vagues rumeurs et les clameurs contradictoires qui nous appellent sûr mille points opposés,* ***la vie se consume en vains écarts****, cette vie déjà si courte, quand on donnerait les jours et les nuits à l'étude de la sagesse. Déterminons donc bien où et par où nous devons aller, non sans quelque habile conducteur qui ait exploré les lieux que nous avons à traverser. Ce voyage est tout autre que les voyages ordinaires où un sentier bien choisi, les gens du pays qu'on interroge empêchent qu'on ne s'égare; ici le chemin le plus battu, le plus fréquenté est celui qui trompe le mieux. Ainsi, par-dessus tout, gardons-nous de suivre en stupide bétail la tête du troupeau, et de nous diriger où l'on va plutôt qu'où l'on doit aller.* ***Or il n'est rien qui nous jette en d'inextricables misères comme de nous régler sur le bruit public****, regardant comme le mieux ce que la foule applaudit et adopte, ce dont on voit le plus d'exemples, et vivant non pas d'après la raison, mais d'après autrui. De là ce vaste entassement d'hommes qui se renversent les uns sur les autres. Comme en une déroute générale où, les masses se refoulant sur elles-mêmes, nul ne tombe sans faire choir quelque autre avec lui; les premiers entraînent la perte de ceux qui suivent;* ***de même dans tous les rangs de la vie nul ne s'égare pour soi seul : on est la cause, on est l'auteur de l'égarement des autres****. Car il n'est pas bon de s'attacher à ceux qui marchent devant; et comme chacun aime mieux croire que juger, de même au sujet de la vie jamais on ne juge, on croit toujours : ainsi nous joue et nous précipite l'erreur transmise de main en main, et l'on périt victime de l'exemple. Nous serons guéris à condition de nous séparer de la foule; car tel est le peuple : il tient ferme contre la raison, il défend le mal qui le tue. Aussi arrive-t-il ce qui a lieu dans les comices où, les préteurs à peine élus, les électeurs même s'étonnent de*

leur choix, quand la mobile faveur a fait volte-face. ***On approuve et on blâme tour à tour les mêmes choses****, telle est l'issue de tout jugement où la majorité décide.*

Quand c'est de la vie heureuse qu'il s'agit, ne va pas, comme lorsqu'on se partage pour aller aux voix, me répondre: « Ce côté-ci paraît le plus nombreux. » Par là même il est le moins sage. L'humanité n'est pas tellement favorisée que le meilleur parti plaise au plus grand nombre: le pire se reconnaît à la foule qui le suit. Cherchons ce qu'il y a de mieux à faire, non ce qui est le plus habituel, ce qui met en possession d'une félicité stable, non ce qu'approuve le vulgaire, le plus sot interprète de la vérité; et j'entends par vulgaire aussi bien le chœur en chlamydes que les porteurs de couronnes. Car ce n'est pas à la couleur du vêtement dont le corps s'enveloppe que s'arrêtent mes yeux; je ne juge pas l'homme sur leur témoignage: j'ai un flambeau meilleur et plus sûr pour démêler le faux du vrai. Le mérite de l'âme, c'est à l'âme à le trouver. Oh! si jamais il lui était loisible de respirer et de se retirer en elle-même et de s'imposer une torture salutaire, comme elle se confesserait la vérité et s'écrierait: « ***Tout ce que j'ai fait jusqu'ici, j'aimerais mieux ne l'avoir point fait****; quand je me rappelle tout ce que j'ai dit, je porte envie aux êtres muets, tous les vœux que j'ai formés sont à mes yeux des imprécations d'ennemis; tout ce que j'ai craint, ô dieux! m'eût valu mieux mille fois que ce que j'ai désiré! J'ai eu des inimitiés avec bien des hommes; puis de la guerre je suis revenu à la paix, s'il est une paix possible entre méchants, et je n'ai pu encore rentrer en grâce avec moi-même. Je me suis consumé en efforts pour me tirer des rangs du vulgaire, pour me signaler par quelque mérite: qu'ai-je obtenu, que de m'exposer aux traits de la malveillance, que d'indiquer où l'on me pouvait mordre?* » *Ces hommes que tu vois préconiser l'éloquence, courtiser la fortune, adorer le crédit, exalter le pouvoir, sont tous des ennemis ou, ce qui revient au même, peuvent le devenir. Tout ce grand nombre d'admirateurs n'est qu'un grand nombre d'envieux.*

Pourquoi ne pas chercher plutôt un bien qui profite, qui se sente, non un bien de parade? ***Ces choses qui font spectacle,*** *qui arrêtent la foule, que l'on se montre avec ébahissement, brillantes à l'extérieur, ne sont au fond que misères. Je veux un bonheur qui ne soit pas pour les yeux, je le veux substantiel, partout identique à lui-même, et que la partie la plus cachée en soit la plus belle; voilà le trésor à exhumer. Il n'est pas loin; on peut le trouver: il ne faut que savoir où porter la main. Mais* ***nous passons à côté, comme dans les ténèbres, nous heurtant même contre l'objet désiré.*** •

PLOTIN

(205/270)

« NE CESSE DE SCULPTER TA PROPRE STATUE »

Jérôme Laurent
Professeur à l'université de Caen-Normandie, il a notamment publié, *L'Éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du beau*, La Transparence, 2011, et *Leçons sur l'*Éthique à Nicomaque, Ellipses, 2013.

Il faut travailler sur soi non par narcissisme mais au contraire pour apprendre à s'oublier. C'est ainsi que l'on apprend à enlever le superflu, pour accéder au vrai bien et au bonheur.

Vers la fin de son traité *Sur le beau,* qui est comme une introduction à l'ensemble de ses traités nommés par la suite *Ennéades*, Plotin donne ce conseil au philosophe: « *Ne cesse de sculpter ta propre statue* (1). » Comment comprendre cette formule célèbre qui résume l'éthique plotinienne?

Plotin (205-270) enseigne la philosophie à Rome dans la haute société proche de l'empereur; il propose une pensée qui reprend celle de Platon (ce pour quoi on parle à son propos de « néoplatonisme »), et notamment l'affirmation de l'immortalité de l'âme, qui s'oppose aussi bien à l'aristotélisme qu'au stoïcisme et à l'épicurisme, philosophies pour lesquelles l'âme est mortelle et se trouve étroitement associée au corps. Si l'éthique plotinienne est un appel à la purification*, elle est surtout une invitation à la simplification et au dépouillement: « *Retranche toutes choses* », tels sont les mots qui concluent l'un de ses derniers traités (2).

La purification par la vertu

De façon assez traditionnelle, Plotin invite à pratiquer la tempérance et la justice, ces « *vertus civiles* » qui, comme il le dit dans son traité *Des vertus*, « *mettent réellement de l'ordre en nous et nous rendent meilleurs; elles imposent des limites et une mesure à nos désirs et à toutes nos passions, elles nous délivrent de nos erreurs* (3). » Conformément à l'idéal grec, le sage est celui qui est maître de lui et donc qui maîtrise par la raison et l'exercice (« l'ascèse ») les pulsions naturelles qui viennent du corps. Le véritable plaisir vient non de la chair, mais de la partie intelligente de notre âme. En ce sens, les vertus pratiques sont préparatoires à la pratique de la philosophie, sans être des privations ou des mortifications du corps. Il s'agit de faire comprendre que les plaisirs de la pensée, la lecture de Platon par exemple, sont plus vifs que les plaisirs de la nourriture ou de la sexualité. « *Il y a un attrait évident dans le soin des enfants, le goût du mariage et tous les plaisirs qui charment les hommes et comblent leurs désirs* », reconnaît Plotin, mais il s'agit alors de ce qu'il nomme la « magie » de la nature: nous sommes ensorcelés et participons au grand mouvement d'autoreproduction des corps naturels. « *Celui-là seul échappe aux sortilèges qui, malgré l'attraction des facultés inférieures de son âme, déclare que rien de ce qu'elles déclarent être un bien n'est un bien* (4). »

Il y a donc une sorte de renversement des valeurs: la vérité n'est pas dans la sensation (comme le pensent les épicuriens), l'action politique n'est pas ce par quoi l'homme accomplit sa nature (position d'Aristote souvent acceptée à Rome, par exemple par Cicéron), l'acceptation de l'ordre du monde et la ▶



Porphyre de Tyr discute avec Plotin (manuscrit médiéval).

Wikimedia Commons

force d'âme ne suffisent pas au bonheur du sage (point de vue des stoïciens). Il faut que le retour vers l'intérieur (ce que Marc Aurèle appelait « la citadelle intérieure ») soit aussi un retour vers le principe universel qu'est l'Un-Bien, au-delà de l'être. L'ascèse des passions et des désirs n'est pas seulement, voire pas du tout, l'affirmation de la force de la volonté de l'homme, c'est la préparation à l'extase mystique.

L'extase mystique

Plotin écrit ceci : « *La connaissance ou le toucher du bien est ce qu'il y a de plus haut. (…) Ce qui nous instruit à son sujet, ce sont donc les analogies, les négations, les connaissances des choses qui viennent de lui et de certains échelons. Mais ce qui nous conduit à lui, ce sont les purifications, les vertus, les mises en ordre intérieures, les élans pour atteindre le monde spirituel, pour s'y fixer, pour se rassasier de la nourriture qui s'y trouve* (5). » Les vertus civiles et la pratique des raisonnements philosophiques préparent l'âme à la rencontre du divin : « *Lorsque l'âme a la chance de le rencontrer, lorsqu'il vient à elle, mieux encore lorsqu'il lui apparaît, présent, lorsqu'elle se détourne de toute autre présence, s'étant préparée elle-même pour être la plus belle possible, (…) remplie de joie, elle ne se trompe pas, précisément parce qu'elle est remplie de joie et elle ne le dit pas à cause d'un plaisir qui lui chatouillerait le corps, mais parce qu'elle est devenue ce qu'elle était autrefois* (6). » Dans l'extase mystique, l'âme, en rencontrant l'Un-Bien, revient à la racine de son être qui est sa nature immortelle.

On comprend donc que Plotin critique sévèrement la structure de la conscience réflexive. Dans son traité *Du bonheur* nous lisons ceci : « *On peut trouver, même dans la veille, des activités, des méditations et des actions très belles que la conscience n'accompagne pas au moment même où nous méditons ou agissons : ainsi celui qui lit n'a pas nécessairement conscience qu'il lit, surtout s'il lit avec attention ; celui qui agit avec courage n'a pas conscience qu'il agit courageusement, tant qu'il exécute son acte. (…) C'est à tel point que la conscience paraît affaiblir les actes qu'elle accompagne* (7). » Celui qui est absorbé par sa lecture, qui ne se maintient pas dans l'activité par une décision préalable, mais en oublie même le temps qui passe, celui-là lit vraiment. Plotin nous invite paradoxalement à sculpter notre propre statue en nous oubliant nous-mêmes. Rien n'est moins narcissique que cette leçon exigeante. Sculpter sa propre statue n'est pas se regarder en un miroir pour voir son propre progrès moral ou pour constater sa réussite dans tel ou tel domaine, c'est enlever l'inutile, renoncer au superflu pour retrouver la racine de tout bien : « *Reviens en toi-même et regarde : si tu ne vois pas encore la beauté en toi, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle ; il enlève une partie, il gratte, il polit, il essuie jusqu'à ce qu'il dégage de belles lignes ; comme lui, enlève le superflu, redresse ce qui est oblique, nettoie ce qui est sombre pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue, jusqu'à ce que l'éclat divin de la vertu se manifeste.* »

Il y a un optimisme chez Plotin dans la mesure où le monde sensible est une belle image du monde intelligible : les gnostiques*, selon lui, ont tort de penser que le monde où nous vivons est le résultat d'un échec du démiurge. Les maux existent certes autour de nous, mais sans commune mesure avec la profusion des biens dont la lumière du soleil, chaque matin, est l'image. Le bonheur de l'homme pour Plotin ne vient ni de la richesse, ni du pouvoir, ni de l'action, mais d'une conversion vers une vie intérieure qui lui permet de voir la beauté du Premier Principe et de la retrouver partout où elle se manifeste (8). ●

MOTS-CLÉS

• Purification (*katharsis*)
Purifier, c'est rendre plus simple, enlever ce qui est superflu dans nos vies, le luxe, les propriétés encombrantes, les affaires qui nous préoccupent ; c'est revenir à ce qui est l'essentiel : la vérité, la nature et la beauté. Plotin pense que la pratique de la philosophie permet à l'homme de purifier son âme : en un sens, la dialectique est donc une pratique éthique.

• Gnostiques
En l'occurrence, une lignée de philosophes judéo-chrétiens (2e siècle) qui professaient que le monde matériel étant mauvais, l'homme devait s'en libérer par la connaissance ésotérique acquise au cours d'une expérience directe de Dieu.). ●

(1) *Du beau*, I, 6[1], chap. 9.
(2) *Des hypostases qui connaissent*, V, 3[49], chap. 17.
(3) *Des vertus*, I, 2 (19), chap. 2, 13-16.
(4) *Difficultés relatives à l'âme*, IV, 4[28], chap. 44, 6-9.
(5) *De l'origine des idées : du Bien*, VI, 7[38], chap. 36.
(6) *Ibid.*, chap. 34.
(7) *Du bonheur*, I, 4[46], chap. 10.
(8) *Du beau*, I, 6[1], chap. 9.



Extrait de *Sur le beau*

« Fermons donc les yeux du corps pour ouvrir ceux de l'esprit. »

Comment faut-il s'y prendre, que faut-il faire pour arriver à contempler cette Beauté ineffable, *qui, comme la divinité dans les mystères, reste cachée au fond d'un sanctuaire et ne se montre pas au dehors, pour ne pas être aperçue des profanes ? Qu'il s'avance dans ce sanctuaire, qu'il y pénètre, celui qui en a la force, en fermant les yeux au Spectacle des choses terrestres, et sans jeter un regard en arrière sur les corps dont les grâces le charmaient jadis. S'il aperçoit encore des beautés corporelles, il doit ne plus courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des images, des vestiges et des ombres d'un principe supérieur, il les fuira pour Celui dont elles ne sont que le reflet. Celui qui se laisserait égarer à la poursuite de ces vains fantômes, les prenant pour la réalité, n'aurait qu'une image aussi fugitive que la forme mobile reflétée par les eaux, et ressemblerait à cet insensé qui, voulant saisir cette image, disparut lui-même, dit la fable, entraîné dans le courant ; de même,* ***celui qui voudra embrasser les beautés corporelles et ne pas s'en détacher précipitera****, non point son corps, mais* ***son âme, dans les abîmes ténébreux,*** *abhorrés de l'intelligence ; il sera condamné à une cécité complète, et sur cette terre comme dans l'enfer il ne verra que des ombres mensongères. C'est ici réellement qu'on peut dire avec vérité : fuyons dans notre chère patrie. Mais comment fuir ? comment s'échapper d'ici ? se demande Ulysse dans cette allégorie qui nous le représente essayant de se dérober à l'empire magique de Circé ou de Calypso, sans que le plaisir des yeux ni que le spectacle des beautés corporelles qui l'entourent puissent le retenir dans ces lieux enchantés. Notre patrie, c'est la région d'où nous sommes descendus ici-bas ; c'est là qu'habite notre Père. Mais, comment y revenir, quel moyen employer pour nous y transporter ? Ce ne sont pas nos pieds : ils ne sauraient que nous porter d'un coin de la terre à un autre. Ce n'est pas non plus un char ou un navire qu'il nous faut préparer. Il faut laisser de côté tous ces vains secours et ne pas même y songer.* ***Fermons donc les yeux du corps pour ouvrir ceux de l'esprit****, pour éveiller en nous une autre vue, que tous possèdent, mais dont bien peu font usage.*

Mais comment faire usage de cette vue intérieure ? *Au moment où elle s'éveille, elle ne peut contempler d'abord les beautés trop éclatantes. Il faut donc habituer ton âme à contempler d'abord les plus nobles occupations de l'homme, puis les belles œuvres, non celles qu'exécutent les artistes, mais celles qu'accomplissent les hommes qu'on appelle vertueux. Considère ensuite l'âme de ceux* ▶

▶ *qui produisent ces belles actions. Mais comment découvriras-tu la beauté que possède leur âme excellente ? Rentre en toi-même et examine-toi. Si tu n'y trouves pas encore la beauté, fais comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure, jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les traits de la beauté.* ***Retranche ainsi de ton âme tout ce qui est superflu****, redresse ce qui n'est point droit, purifie et illumine ce qui est ténébreux, et ne cesse pas de perfectionner ta statue jusqu'à ce que la vertu brille à tes yeux de sa divine lumière, jusqu'à ce que tu voies la tempérance assise en ton sein dans sa sainte pureté. Quand tu auras acquis cette perfection, que tu la verras en toi, que tu habiteras pur avec toi-même, que tu ne rencontreras plus en toi aucun obstacle qui t'empêche d'être un, que* ***rien d'étranger n'altérera plus par son mélange la simplicité de ton essence intime****, que tu ne seras plus dans ton être tout entier qu'une lumière véritable, qui ne peut être mesurée par une grandeur, ni circonscrite par une figure dans d'étroites limites, ni s'accroître en étendue à l'infini, mais qui est tout à fait incommensurable parce qu'elle échappe à toute mesure et est au-dessus de toute quantité ; quand tu seras devenu tel, alors, puisque tu es la vue même, aie confiance en toi, parce que tu n'as plus besoin de guide ; regarde attentivement : car ce n'est que par l'œil qui s'ouvre alors en toi que tu peux apercevoir la Beauté suprême. Mais si tu essaies d'attacher sur elle un œil souillé par le vice, impur, et dépourvu d'énergie, ne pouvant supporter l'éclat d'un objet aussi brillant, cet œil ne verra rien, quand même on lui montrerait un spectacle naturellement facile à contempler. Il faut d'abord rendre l'organe de la vision analogue et semblable à l'objet qu'il doit contempler.*

Jamais l'œil n'eût aperçu le soleil, s'il n'en avait d'abord pris la forme *: de même, l'âme ne saurait voir la Beauté si d'abord elle ne devenait belle elle-même.* ***Tout homme doit commencer par se rendre beau et divin*** *pour obtenir la vue du Beau et de la Divinité. Ainsi, il s'élèvera d'abord à l'Intelligence, il y contemplera la beauté de toutes les formes, et il proclamera que toute cette beauté réside dans les idées. En effet, tout est beau en elles, parce qu'elles sont les filles et l'essence même de l'Intelligence. Au-dessus de l'Intelligence, il rencontrera Celui que nous appelons la nature du Bien, et qui fait rayonner autour de lui la Beauté ; en sorte que, pour nous résumer, ce qui se présente le premier, c'est le Beau. Si l'on veut établir une distinction dans les intelligibles, il faut dire que* ***le Beau intelligible est le lieu des idées****, que le Bien, placé au-dessus du Beau, en est la source et le principe ; ou bien placer dans un seul et même principe le Bien et le Beau, mais en regardant ce principe comme le Bien d'abord, et seulement ensuite comme le Beau.* •

L'HOMME ACCOMPLI SELON CICÉRON

Brigitte Boudon
Docteure ès lettres, enseignante en philosophie, elle a publié, entre autres, *Les Stoïciens. L'art de la tranquillité de l'âme*, Maison de la philosophie, 2016.

Avocat, homme politique et philosophe romain, Marcus Tullius Cicéron, grand commentateur de la sagesse grecque, est l'exemple même de l'humaniste antique dont les écrits nourriront la Renaissance lettrée.

« Je suis homme et j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger. » Cette citation du poète latin Térence reprise par Cicéron est devenue emblématique de l'humanisme cicéronien. Homme d'État, orateur prodigieux, théoricien de l'éloquence, Cicéron (106-43 av. J.-C.) ne cesse de confronter les doctrines philosophiques de Platon, d'Aristote, des stoïciens et des épicuriens pour tenter de s'approcher toujours davantage de la vérité. La méthode philosophique qu'il adopte, loin de proposer une synthèse facile, repose au contraire sur la confrontation des doctrines et la mise à l'épreuve de toutes les idées. À Rome, en pleine crise politique, au 1er siècle av. J.C., Cicéron tente de trouver des solutions neuves et de mettre son action en accord avec ses principes. Même si son grand-père, son père et ses oncles, particulièrement cultivés, entretiennent des relations avec les plus grands orateurs et les plus grands juristes de Rome, il réalise une magnifique carrière d'« homme nouveau », *homo novus*, qui doit l'essentiel de sa réussite à son mérite personnel. Par la place qu'il donne à la philosophie, à l'histoire, au droit, il est à l'origine de notre conception des « humanités », terme qu'on utilise encore de nos jours pour désigner l'étude des langues et littératures anciennes.

Cicéron emploie le mot « *humanitas* » pour exprimer une disposition de fraternité fondée sur un sentiment d'appartenance à une même espèce, le genre humain, *genus humanum*. Il suit l'usage commun de ses contemporains qui repose sur les oppositions humanité-animalité, douceur-sauvagerie, bienveillance-cruauté. Mais il suggère aussi par ce mot un comportement fondé sur la culture, faisant du mot *humanitas* un programme pédagogique et culturel, hérité de la *païdeia* grecque. Si celle-ci concerne surtout l'enfant, ses apprentissages et son acquisition des savoirs, l'*humanitas* de Cicéron se définit bien davantage en lien avec l'homme appréhendé dans sa maturité, façonné par ses actions privées et publiques. Le terme finit par désigner une forme de résistance à la tyrannie et, plus généralement, à toutes les contraintes que l'homme peut subir dans sa vie.

Pour Cicéron, naître homme ne garantit pas la valeur de ses actions. Pour se libérer des tyrannies extérieures et intérieures, il décrit un homme qui doit réveiller en lui des potentialités et les développer : c'est ainsi que se déploie le sens philosophique du terme *humanitas* qui devient un concept puissant. L'*humanitas* cicéronienne n'est plus le simple développement des capacités de l'homme grâce à la culture mais surtout l'aboutissement d'un long travail et d'un choix éthique.

Puisque l'homme d'État est un éducateur, il doit recevoir une formation universelle. C'est pourquoi il faut d'abord forger l'homme dans sa totalité, pour obtenir un homme politique digne de ce nom. Cicéron propose la métaphore de la « culture de l'esprit » : l'image évoque la nécessité du travail intérieur pour préparer le « terrain » à recevoir des semences d'où naîtront de fructueuses récoltes. Sans ce travail incessant mené sur soi, il n'est pas possible de maîtriser ses affects. La « culture de l'esprit » est la condition nécessaire de l'*humanitas*, elle est un processus et pas seulement un contenu. ▶



L'image que Cicéron emploie à plusieurs reprises est celle du polissage. L'*humanitas* est à la fois l'objet du façonnement et son auteur : ce travail sur soi-même, par soi-même, permet de devenir un homme. Toujours possible, cette sculpture de soi est accessible à tous les hommes, sans initiation ni sélection préalable, et susceptible d'être menée jusqu'au terme de la vieillesse. Dans les *Tusculanes*, son œuvre de fin de vie, la comparaison entre les vies des sages et celles des tyrans lui donne l'occasion de démontrer que le retour à une vie de bête sauvage, loin de la société des hommes libres, est toujours possible. La vigilance est de tous les instants pour ne pas perdre ce trésor intérieur qu'est l'*humanitas*.

Le souci du bien commun

Le régime politique dont rêve Cicéron est ouvert aux talents, fondé sur le respect du droit, de la raison et de la justice, où gouverneraient des philosophes éloquents. Les hommes politiques ne doivent désirer qu'une chose : le repos (*otium*), c'est-à-dire l'absence de guerre et de luttes inexpiables, le refus du pouvoir excessif dans le respect des droits de tous (*dignitas*). Pour un Romain de cette époque, le développement des capacités humaines atteint sa plénitude dans une vie menée au service du bien commun. Mais pour Cicéron, c'est grâce à l'activité contemplative que l'homme pleinement accompli, le bon gouvernant, fonde ses actions sur des décisions rationnelles. C'est dans ce contexte qu'il emploie aussi le mot *humanitas*, à savoir le dépassement des limites humaines dans l'effort de connaissance des lois de l'univers. C'est cet idéal qui indique à tout homme vers où doit tendre la culture de son esprit afin de lui assurer la véritable liberté, quand la vie dans la cité n'est plus que conflit ou tyrannie.

Agir par la parole

Si l'homme est naturellement doué de potentialités insoupçonnées, il est aussi limité dans ses capacités de connaître et de maîtriser ses passions. C'est pourquoi la psychologie cicéronienne, d'inspiration platonicienne et stoïcienne, cherche à dominer les passions, tout en développant les vertus *amor*, *caritas*, *misericordia*. Être d'affects, l'homme doit travailler sans relâche avec et contre un corps qui est le lieu même où va se définir son humanité : c'est ce combat qu'il lui faut mener contre la fragilité et la précarité du corps mortel que Cicéron développe dans les *Tusculanes*. La discipline que promeut Cicéron pour appliquer ses vertus, maîtriser son corps et ses passions, est l'apprentissage de l'art oratoire qu'il pratiqua avec une excellence reconnue de tous. Cicéron hait toute violence et trouve l'efficacité dans la parole agissante, dans une éloquence philosophique. Dans son traité *De oratore*, il cherche à définir l'éloquence politique et à réfléchir sur l'orateur idéal. Il y développe la thèse de l'unité de l'éloquence et de la sagesse (*sapientia*), c'est-à-dire la philosophie qui procure à l'orateur les pensées nécessaires pour parler le plus efficacement possible.

« *Il ne suffit pas que l'orateur soit dialecticien, il faut qu'il connaisse bien les autres parties de la philosophie. Sans cela, il n'aura rien à dire sur la religion, sur la mort, sur les affections de famille, sur l'amour de la patrie, sur le bien, le mal, la vertu, le vice ; sur les devoirs, sur la douleur, le plaisir ; sur les agitations de l'âme ou les illusions de l'esprit : idées qui entrent souvent dans les discours publics, mais trop sèchement, et qu'on ne peut, sans la science dont je parle, exposer avec force, abondance, richesse* » (*De Oratore*).

Sens de l'humain, sens de la culture, sens de la bienveillance exprimée dans les rapports sociaux, ce sont les trois conquêtes de l'humanisme cicéronien face à la violence et aux excès de la nature humaine.



Cicéron dans sa villa de Tusculum (dont il ne reste aujourd'hui que des vestiges dans la province de Rome), William Turner (1775–1851).

Les stoïciens face à l'esclavage

On considère parfois que les philosophes stoïciens – Cicéron, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle – furent parmi les premiers à prôner l'abolition de l'esclavage et à s'insurger contre le sort qui était réservé aux esclaves. Gardons-nous de lire les anciens avec des lunettes contemporaines. Le stoïcisme contient – il est vrai – des principes clairs sur le respect dû à chaque être humain.

La vertu d'humanité des stoïciens repose sur trois notions philosophiques étroitement reliées les unes aux autres. Le premier est la notion de « nature » : l'essence de l'homme le conduit à vivre en société et à aimer tout le genre humain. «Vivre selon la nature », c'est vivre selon la droite raison, trouver en soi-même le souverain bien, la vertu. Celle-ci conduit les hommes à se conserver, à avoir des enfants, à les aimer et, de proche en proche, à aimer le genre humain dans son ensemble. Le deuxième fondement est théologique : tout homme possède en lui-même une parcelle divine, nommée l'âme ou l'intelligence. Dieu est l'intelligence, le *logos*, la providence, le destin, l'âme du monde. Tous les hommes jouissent d'une lumière divine, et à ce titre, doivent être aimés et respectés. L'humanisme stoïcien possède un troisième fondement politique : aimer les hommes, c'est aimer ce qui constitue le bien commun. L'homme, en tant qu'individu, s'efface toujours devant les impératifs de la cité. En résumé, le stoïcien n'est attaché à aucun homme en particulier, mais il aime tous les hommes. De cette manière, il est fidèle à sa nature, il est uni au *logos* divin et participe à la sympathie universelle qui lie tous les éléments et tous les êtres en eux. Et qu'en est-il dans la pratique ?

Sénèque proclame sa haute estime des esclaves : ce sont « *des hommes, des compagnons de gîte, d'humbles amis* ». Épictète, ancien esclave affranchi devenu philosophe, exhorte à supporter ses esclaves car ils ont « *les mêmes origines que nous* ». Pragmatique, il remarque qu'une fois affranchi, l'esclave n'est pas dans une situation facile : sans ressources, il risque de tomber dans un esclavage bien plus dur que le précédent. Pour Cicéron, le maître doit considérer ses esclaves comme des employés et les traiter avec justice. Tous s'insurgent contre la cruauté, l'autorité abusive, l'orgueil, ou la lubricité de maîtres indignes.

La servitude volontaire

De là à envisager l'abolition de l'esclavage, il y a un fossé culturel qu'ils ne franchiront pas. Leur perspective est autre. Ils considèrent que la servitude la plus grave est la « servitude volontaire ». Le véritable esclave est l'esclave de ses passions, tel asservi à la débauche, tel autre à l'avarice, tel autre encore à l'ambition. Seule compte la disposition intérieure de l'homme. Un esclave, s'il est fidèle aux préceptes stoïciens, peut devenir sage et libre, tout en acceptant sa condition d'esclave.

« *Que sont Alexandre, César et Pompée auprès de Diogène, Héraclite et Socrate ? Ceux-ci, en effet, connaissaient les choses, les causes, les substances, et leurs principes de direction restaient toujours les mêmes ; mais ceux-là, combien de choses ils ignoraient, et de combien ils s'étaient faits esclaves ?* », écrit Marc Aurèle dans *Pensées pour moi-même*.

En affirmant que même un roi ou un empereur peut être esclave, les philosophes stoïciens développent une réflexion sur l'essence de la liberté et sur ce qui asservit l'homme. On n'est pas esclave par nature ni par conquête. Les stoïciens ▶

ne dénoncent donc pas l'esclavage au nom de principes égalitaires. Ils veulent plutôt montrer que tout homme, quelles que soient sa condition et ses origines sociales, peut devenir un sage, peut parvenir à une maîtrise de lui-même, qu'il soit libre ou esclave, riche ou pauvre, citoyen ou étranger. La vertu est accessible à tous et l'esclave peut être plus vertueux que le maître. Épictète en est un exemple vivant.

Pourquoi les philosophes stoïciens n'ont-ils pas pris plus de distance par rapport à l'esclavage ou face à la cruauté des jeux du cirque ? Peut-être parce que leur idée du monde ou de l'humanité se heurte à une contradiction interne bien naturelle. D'une part, ils cherchent à saisir l'humanité dans sa totalité, de manière universaliste, et développent une vision altruiste, mais abstraite ; d'autre part, ils considèrent l'humanité dans une perspective ethnocentrique, l'esclavage est une institution familiale à Rome et les stoïciens développent un humanisme de proximité qui s'accommode de l'institution en question et leur fait perdre leur impartialité. L'humanité stoïcienne a probablement trouvé dans cette contradiction ses limites historiques et culturelles. •

→ À LIRE

- **Cicéron**
  Clara Auvray-Assayas, Les Belles Lettres, 2006.
- **Études sur l'humanisme cicéronien**
  Pierre Boyancé, Latomus, 1970.
- **« Humanitas : Les Romains et les autres »**
  Paul Veyne, in Andrea Giardina (dir.), *L'Homme romain*, Seuil, 2002.



Extrait de *Cicéron au peuple*

« Admirable Italie! Cités populeuses! Fertiles campagnes! »

DISCOURS VINGT-HUITIÈME.

Cette harangue fut prononcée l'an 58 avant J.-C Cicéron avait alors cinquante et un ans.

*Romains, **dans le temps où j'ai fait le sacrifice de ma vie et de mes biens pour votre sûreté,** pour votre repos et le maintien de la concorde, je me suis adressé au souverain des dieux et à toutes les autres divinités ; je leur ai demandé que, si jamais j'avais préféré mon intérêt à votre salut, ils me fissent éternellement subir la peine due à des calculs coupables ; que si au contraire, dans tout ce que j'avais fait jusqu'alors, je m'étais uniquement proposé la conservation de la république, et si je me résignais à ce funeste départ dans la seule vue de vous sauver, en épuisant sur moi seul tous les traits de cette haine que depuis longtemps des hommes audacieux et pervers nourrissaient dans leur cœur contre la patrie et tous les bons citoyens : le peuple, le Sénat et toute l'Italie daignassent un jour se rappeler mon souvenir, et donner quelques regrets à mon absence.*

***Je reçois le prix de mon dévouement** ; et le jugement des dieux immortels, le témoignage du Sénat, l'accord unanime de toute l'Italie, la déclaration même de mes ennemis, et votre inappréciable bienfait, qui sont ma récompense, ont rempli mon âme de la joie la plus vive.*

Quoique rien ne soit plus à désirer pour l'homme qu'une félicité toujours égale et constante, qu'une vie dont le cours ne soit troublé par aucun orage ; toutefois, si tous mes jours avaient été purs et sereins, je n'aurais pas connu ce bonheur délicieux, ce plaisir presque divin, que vos bienfaits me font goûter dans cette heureuse journée. Quel plus doux présent de la nature que nos enfants ? Les miens, et par mon affection pour eux et par l'excellence de leur caractère, me sont plus chers que la vie : Eh bien ! le moment où je les ai vus naître m'a causé moins de joie que je n'en éprouve aujourd'hui qu'ils me sont rendus.

Nulle société n'eut jamais plus de charmes pour moi que celle de mon frère : je l'ai moins senti, lorsque j'en avais la jouissance, que dans le temps où j'ai été privé de lui, et depuis le moment où vous nous avez réunis l'un à l'autre. Tout homme s'attache à ce qu'il possède : cependant cette portion de mes biens que j'ai recouvrée m'est plus chère que ne l'était ma fortune quand je la possédais tout entière. ***Les privations, mieux que les jouissances, m'ont fait comprendre ce que donnent de plaisir les amitiés****, les habitudes de société, les rapports de voisinage et de clientèle, les pompes de nos jeux et la magnificence de nos fêtes.* ▶

Mais surtout ces distinctions, ces honneurs, cette considération publique, en un mot tous vos bienfaits, quelque brillants qu'ils m'aient toujours paru, renouvelés aujourd'hui, se montrent à mes yeux avec plus d'éclat que s'ils n'avaient souffert aucune éclipse. Et la patrie elle-même, ô dieux immortels !

Comment exprimer les sentiments d'amour et le ravissement que sa vue m'inspire ! ***Admirable Italie ! Cités populeuses ! Paysages enchanteurs ! Fertiles campagnes ! Récoltes abondantes ! Que de merveilles dans Rome ! Que d'urbanité dans les citoyens ! Quelle dignité dans la République !*** *Quelle majesté dans vos assemblées ! Personne ne jouissait plus que moi de tous ces avantages. Mais de même que la santé a plus de charmes après une maladie longue et cruelle, de même aussi tous ces biens, quand la jouissance en a été interrompue, ont plus d'agrément et de douceur que si l'on n'avait jamais cessé de les posséder. Pourquoi donc toutes ces paroles ? Pourquoi, Romains ? C'est pour vous faire sentir que tous les moyens de l'éloquence, que toutes les richesses du style s'épuiseraient en vain, sans pouvoir, je ne dis pas embellir et relever par un magnifique langage, mais seulement énoncer et retracer par un récit fidèle la grandeur et la multitude des bienfaits que vous avez répandus sur moi, sur mon frère et sur nos enfants. Je vous dois plus qu'aux auteurs de mes jours ; ils m'ont fait naître enfant, et par vous je renais consulaire.* ***J'ai reçu d'eux un frère, avant que je pusse savoir ce que j'en devais attendre*** *: vous me l'avez rendu, après qu'il m'a donné des preuves admirables de sa tendresse pour moi.*

La République m'a été confiée quand elle allait périr *: je l'ai recouvrée par vous, après que tous les citoyens ont enfin reconnu qu'un seul homme l'avait sauvée. Les dieux immortels m'ont accordé des enfants : vous me les avez rendus. Nos vœux avaient obtenu de leurs bontés beaucoup d'autres avantages : sans votre volonté, tous ces présents du ciel seraient perdus pour nous. Vos honneurs enfin, à chacun desquels nous étions parvenus par une élévation progressive, vous nous les restituez tous en un seul et même jour ; en sorte que les biens que nous tenions soit de nos parents, soit des dieux, soit de vous-mêmes, nous les recevons tous à la fois de la faveur du peuple romain tout entier. En même temps que la grandeur de votre bienfait surpasse tout ce que je puis dire,* ***votre affection et votre bienveillance se sont déclarées d'une manière si touchante****, que vous me semblez avoir non seulement réparé mon infortune, mais ajouté un nouvel éclat à ma gloire.*

Entretien avec **Pierre Vesperini**

FACE AU CHRISTIANISME

La tradition humaniste des philosophes gréco-latins a-t-elle été étouffée par le christianisme ?

Les traditions gréco-latines avaient pour souci d'atteindre à une forme de bien-être sur Terre, ou de non-souffrance. Le christianisme a-t-il écarté cette possibilité ?

Tout dépend du point de vue. Aucun chrétien, ni avant ni aujourd'hui, ne vous dira que sa religion ne vise pas le bonheur. Toute la question est de savoir quelle définition on donne du bonheur. Pour l'humanisme contemporain, le bonheur se vit dans ce monde. Et il en allait de même pour les écoles philosophiques antiques. Quelles que soient leurs divergences, personne ne croyait en l'existence d'un au-delà dans lequel nous serions appelés à vivre, avec notre individualité, pour l'éternité. En revanche, ce qu'introduisirent les chrétiens – on le voit par exemple dans le célèbre *Discours aux adolescents* de Basile de Césarée – c'est l'idée que le seul monde qui compte, c'est le monde d'après, où nous vivrons pour l'éternité. Pour y être heureux et non damnés, il faut le mériter. Et pour le mériter, il faut souffrir. Pourquoi faut-il souffrir ? Parce que nous sommes pécheurs. Donc, bien sûr, on peut dire que le christianisme est une religion doloriste. Mais le paradoxe de cette religion doloriste, c'est qu'elle promeut la souffrance au nom d'un bonheur à venir.

Le philosophe épicurien Celse reprochait aux chrétiens leur anthropocentrisme excessif. Mais n'est-ce pas un trait central de l'humanisme ?

En effet, pour l'humanisme moderne, l'homme n'est pas un vivant comme les autres. Il a une dignité qui le place au-dessus des autres animaux. Et il est vrai qu'on trouve aussi cette idée dans le christianisme, tout comme dans la philosophie antique, par exemple dans le stoïcisme. Mais vous allez voir la différence avec l'humanisme au sens moderne du terme.

C'est que la vraie question, pour les Anciens, ce n'est pas de savoir si l'homme est au centre ou non. La vraie question, c'est celle de son rapport avec les dieux. Est-ce que les dieux (ou Dieu) sont aimants, est-ce qu'ils veillent sur nous ? Ou sont-ils indifférents, voire hostiles ? C'est donc en fait la question de la providence qui est posée. Il y avait donc sur ce sujet des discussions sans fin dans l'Antiquité (et faites pour être sans fin, car sinon ce n'était plus drôle). Et il y avait toujours le moment où l'on discutait de la place de l'homme dans la Création, avec, comme chez Celse, Plutarque, ou Élien, toute une série d'exemples attestant que les animaux n'avaient rien à nous envier.

Les chrétiens ne se montrent-ils pas aussi universalistes que les philosophes ?

Je suppose que vous pensez au texte de saint Paul : « *Il n'y a pas de Juifs ni de Grecs, il n'y a pas d'esclave ni d'homme libre, il n'y a pas l'homme et la femme* » (*Épître aux Galates* 3,28). Mais en fait, cette visée universaliste (« catholique », au sens étymologique du terme), c'est celle de l'Empire romain, qui a cette particularité, par rapport à d'autres États impérialistes, d'inclure progressivement les populations conquises dans la citoyenneté romaine. L'Empire romain a vocation à intégrer tous ses sujets comme citoyens, sauf les esclaves. Vous me direz que ce n'est pas religieux, mais politique. Mais nous sommes dans un monde où le religieux n'est pas séparé du reste. Il est partout. Et donc, la première chose qui manifeste l'unité de l'Empire romain, c'est la célébration du culte impérial d'un bout à l'autre de son espace, de l'Angleterre à l'Égypte, de l'Espagne aux plaines du Danube ou à la Syrie. Comme vous le savez, certains chrétiens vont refuser de participer à ce culte, et subir des persécutions.

Alors, direz-vous, c'est un universalisme contre un autre ? Non. Il faut saisir, au-delà de l'affrontement, la sympathie que le projet impérial a tout de suite suscité chez les chrétiens. Il offrait des conditions idéales à l'évangélisation du monde : un monde à peu près sûr, pacifié, des routes terrestres et maritimes qui feront le bonheur de saint Paul et des autres « missionnaires ». Mais surtout, très vite, et de façon étonnante, des chrétiens vont penser, bien avant Constantin, que le christianisme pourrait être la philosophie officielle de l'Empire. Il y a par exemple un fragment assez remarquable de Méliton, évêque de Sardes sous Marc Aurèle, qui adresse à l'empereur une *Apologie* dans laquelle il n'hésite pas à dire que les destinées de l'Empire et celle du christianisme sont liées : notre *philosophia* » (à l'époque, le christianisme est une *philosophia* parmi d'autres), dit-il, est née et a grandi sous le règne d'Auguste. Elle a souffert de « mauvais empereurs », Néron et Domitien, mais elle a été protégée par un « bon empereur », Hadrien, et ainsi de suite. Dès le 2e siècle, donc, l'Empire et le christianisme sont appelés à s'entendre. Mais cela commence en fait dès le 1er siècle. Saint Paul « pense Empire », et il « pense Empire » parce qu'il « pense monde ».

> Il y a toujours le moment où le chrétien risque d'en faire trop – de trop aimer les lettres, de trop aimer les sciences – au risque d'oublier Dieu.

Le peu d'intérêt des Pères de l'Église pour les sciences de la nature n'est-il pas l'étouffoir de toute forme de progrès ?
Je pense à un passage très frappant des Actes de saint Sébastien attribués à saint Ambroise de Milan : le préfet de Rome, Agrestius Chromatius, est gravement malade, et il décide de se convertir afin de guérir. Mais il doit pour cela détruire toutes les « idoles païennes » qui se trouvent chez lui. Saint Sébastien, qui est un officier de l'armée romaine, va s'en charger. Jusque-là, rien d'étonnant. Mais Chromatius ne guérit pas ! C'est qu'il avait caché à saint Sébastien l'existence d'une petite pièce dans sa maison, consacrée à l'astronomie : un *cubiculum holovitreum* (« petite chambre toute en verre ») qu'il devra détruire, avec tous ses instruments, s'il veut vraiment guérir.
Je pourrais donc vous donner raison. Mais la vérité n'est pas si simple. En réalité, on peut dire que l'Église a également été, pendant des siècles, une immense machine à rassembler et à produire des « connaissances sur le monde ». Il est vrai que le rapport à ces connaissances n'a jamais été simple. Il y a toujours le moment où le chrétien risque d'en faire trop – de trop aimer les lettres, de trop aimer les sciences – au risque d'oublier Dieu. Donc, il y a une tension permanente, mais elle n'a pas empêché le rassemblement et la production de connaissances sur le monde. Il y a au Moyen Âge de remarquables scientifiques : Roger Bacon, Robert Grosseteste, les calculateurs d'Oxford, par exemple. Et en un sens, l'humanisme renaissant a été une terrible régression de ce point de vue. Si, de nos jours, la culture d'un « homme cultivé » est essentiellement littéraire, et non scientifique, c'est aux humanistes du 16e siècle qu'on le doit. Il faut cependant admettre qu'il y a eu un moment, à partir de la Contre-Réforme, à la fin du 16e siècle, où l'Église s'est coupée du progrès scientifique. L'affaire Galilée (1633) a été vraiment un tournant. Et c'est ce qui explique la vulgate selon laquelle, au fond, l'Église aurait depuis toujours été hostile aux sciences. Mais il ne faut pas projeter l'après-Galilée sur le monde d'avant. •

> Propos recueillis par **Nicolas Journet**

Pierre Vesperini
Historien et philosophe, chargé de recherche au CNRS, auteur entre autres de *La Philosophie antique. Essai d'histoire*, Fayard, 2019.



LES TROIS PILIERS DE LA SAGESSE CHINOISE

Cyrille J.-D. Javary
Sinologue, écrivain et consultant, il a publié une quinzaine d'ouvrages sur la culture chinoise, dont *Le Discours de la tortue. Découvrir la pensée chinoise au fil du Yi Jing*, Albin Michel, 2003, *Cent mots pour comprendre les Chinois*, Albin Michel, 2008, et *Les Trois Sagesses chinoises. Taoïsme, confucianisme, bouddhisme*, Albin Michel, 2010.

Taoïsme, confucianisme et bouddhisme sont les trois formes de la sagesse chinoise. Leurs différences ne sont qu'apparence puisque toutes trois convergent pour former un idéal chinois du bonheur fondé sur une existence paisible.

La quête du bonheur n'est-elle pas une aspiration commune à tous les êtres humains? Seulement, comme beaucoup de choses qui nous paraissent universelles, sa réalisation peut prendre des formes bien spécifiques en fonction du terreau dans lequel elle s'enracine.

Le sinologue et philosophe François Jullien a fait remarquer que jusqu'à l'arrivée du bouddhisme, il n'y avait en Chine aucune notion de paradis. Aucune idée d'un lieu compensateur et consolateur, tel que le proposent, à l'issue d'un jugement dernier, les dogmes chrétien et musulman, ainsi que certaines constructions théoriques des penseurs grecs de l'Antiquité. Car en Chine, le bonheur n'est pas à rechercher dans la promesse divine d'un au-delà, mais à construire par chacun ici-bas, malgré les difficultés de la vie quotidienne.

On oublie fréquemment en Occident que la nature chinoise est brutale et parfois impitoyable. La Chine a toujours eu à souffrir de catastrophes naturelles, sécheresse ici, inondations là, engendrant partout famines et désolation. Gardant cela à l'esprit, on comprend mieux pourquoi dans ce pays l'idée de bonheur s'exprime d'abord par des souhaits d'abondance: avoir beaucoup d'enfants pour subvenir à ses vieux jours, disposer d'importantes réserves alimentaires pour nourrir une nombreuse famille, et pouvoir épargner suffisamment d'argent pour être en mesure de faire face aux aléas de la vie.

« Multipliez votre richesse »

À l'exception de cette formule de politesse bien caractéristique d'une nation policée, ce n'est rien d'autre que les Chinois se souhaitent au moment du Nouvel An: l'équivalent de notre banal « Bonne année, bonne santé », signifie littéralement « Respectueuses salutations, multipliez votre richesse ».

Une autre manifestation de cette nécessité quotidienne d'avoir à exorciser l'angoisse du manque de nourriture se manifeste encore plus crûment, si l'on peut dire, avec l'idéogramme qui écrit l'idée de « bonheur ». Ce caractère, « *fú* », sans doute l'un des plus répandus dans l'univers chinois (on le trouve partout écrit, sur les théières, les bijoux, les palais, les talismans, etc.), est composé de deux parties. À gauche se trouve



Thomas David Pinzer/Alamy

Masques taoïstes

un signe qui signifie « affaires religieuses », et qui désigne ici les cérémonies rituelles, collectives, sociales, qui soudent les membres des communautés villageoises.

De ce premier composant, on peut déjà tirer une information importante : alors qu'en Occident l'idée de bonheur est toujours posée (et vécue) comme relevant du domaine individuel, tel n'est pas le cas en Chine, ni d'ailleurs dans l'ensemble de la sphère culturelle chinoise (Corée, Japon, Viêtnam). C'est là l'un des domaines où la pensée des pays d'Asie orientale diffère de celle d'Occident. L'anthropologue Claude Lévi-Strauss avait remarqué, lors de ses séjours au Japon, que se situer à l'arrivée et non au départ d'une action exercée sur la matière révèle la même tendance profonde à se définir par l'extérieur : il soulignait cette « *opposition entre centrifuge et centripète (qui) va jusqu'aux travaux manuels, où, pour le maniement de la scie et du rabot, le lancement du tour du potier, l'enfilage de l'aiguille, la couture, etc., l'artisan japonais favorise des mouvements en sens inverse des nôtres* (1) ».

Dans ses formes graphiques anciennes (bien plus figuratives que celles tracées au pinceau, inventées seulement au premier siècle de notre ère), la partie droite du caractère « bonheur » montrait par ailleurs le dessin d'une jarre remplie de céréales, hermétiquement bouchée de façon à permettre leur conservation en prévision d'éventuelles périodes de pénurie.

Une profonde familiarité avec l'invisible

Sous le nom de taoïsme se recoupent deux réalités situées à des niveaux différents : le taoïsme lettré, et ce que l'on peut appeler le taoïsme populaire. Le taoïsme lettré est le produit de la méditation des lettrés sur un ensemble de textes, dont le plus connu est le *Dao De Jing* (*Tao Te King*), soit le « Classique » (*Jing*) de la Voie et de la Vertu. Du premier terme, Voie, *Dao*, on sait maintenant, grâce au sinologue suisse Jean-François Billeter, qu'il désigne le « fonctionnement des choses ». Du second, Vertu, *De*, qu'il prend le

CONFUCIANISME, TAOÏSME, BOUDDHISME… LA RÉPARTITION DES TÂCHES

Faut-il parler d'une ou de religion(s) chinoise(s)? La question divise les spécialistes. Taoïsme, confucianisme et bouddhisme se sont mélangés dans le monde chinois à un point d'hybridité tel qu'il en devient parfois difficile de les distinguer. Certains prêtres coréens vont jusqu'à alterner les cérémonies liées aux pratiques respectives de ces trois corpus. Le terme de « religion » étant un tard-venu dans la civilisation chinoise – il a fait irruption lors des premiers contacts avec les voyageurs occidentaux –, Cyrille J.-D. Javary préfère les qualifier de « sagesses ».

Cet auteur explique qu'un « *regard global sur l'enseignement des trois sagesses chinoises fait apparaître leur profonde convergence : elles sont une invite à accroître notre responsabilité, à développer notre capacité à répondre par une attitude appropriée aux situations auxquelles nous sommes chacun, chaque jour, confrontés. Ce qui les différencie apparaît alors simplement comme une question de domaine d'application*:

- *le confucianisme, en mettant l'accent sur la responsabilité au niveau social, incite à une attitude bienveillante envers autrui (et au respect de l'ordre social, ndlr);*
- *le taoïsme, davantage porté sur la responsabilité au niveau vital, se manifeste d'une manière yin* par une attitude accueillante envers son corps, et d'une manière yang* par une attitude respectueuse envers la nature;*
- *le bouddhisme, en soulignant l'importance de la responsabilité individuelle des actes et la nécessité d'acquérir des mérites, favorise une forme de compassion envers toutes les formes vivantes.* »

Et C.J.-D. Javary de conclure: « *Sans doute est-ce cette "répartition des tâches" qui a permis à ces trois sagesses de cohabiter si durablement et de s'enrichir.* » **Laurent Testot**

LE CONFUCIANISME

La vie **sociale**

La responsabilité **politique**

L'attitude envers **les autres**

La hiérarchie et sa régulation

L'éducation de manière à pouvoir fonder son jugement et ses actions sur des bases raisonnables

La rectitude, considérée comme l'acte juste au moment opportun, sans autre considération que la justice

La loyauté, fondement des relations hiérarchiques: les inférieurs doivent être fidèles à leur supérieur, mais celui-ci leur doit protection

La **poésie** et tous les **arts** en général, considérés comme des moyens d'apaiser le cœur

La **politique,** en tant qu'art du savoir-vivre en bonne entente entre êtres humains

LE TAOÏSME

La vie **naturelle**

La responsabilité **physique**

L'attitude envers **son corps et la nature**

La **personne** et sa réalisation

La pratique et l'exercice de manière à disposer le mieux possible de l'accord entre son corps et le fonctionnement naturel

La **pureté**, considérée comme un processus d'allègement des pesanteurs imposées par la vie physique et les règles sociales

La **sensibilité**, fondement de l'affinement de la perception qui permet de mieux ressentir le souffle vital passant sans cesse du corps individuel à la nature

L'alchimie interne et la médecine naturelle, considérée comme les moyens de mieux nourrir le souffle qui nous habite

L'écologie, en tant qu'art du savoir-vivre en bonne entente avec son environnement naturel

LE BOUDDHISME

La vie **spirituelle**

La responsabilité **individuelle**

L'attitude envers **la mort et le destin**

La **souffrance** et sa diminution

La **communauté** et le réseau d'entraide mutuelle formé entre les laïcs et les moines

La **sérénité**, considérée comme une progression vers la libération des souffrances

La **douceur**, fondement de la non-violence qui doit réguler les relations des humains entre eux ainsi qu'à l'ensemble des êtres vivants

La prière et la méditation, considérées comme les seuls moyens de parvenir à l'Éveil, qui nous libérera de l'illusion de notre ego

La **psychologie**, en tant que compréhension du fonctionnement de la conscience

D'après Cyrille J.-D. Javary, *Les Trois Sagesses chinoises*, Albin Michel, 2010

sens de « force d'application dudit fonctionnement des choses ».
Quant au taoïsme populaire, c'est la forme qu'a prise en Chine le vieux chamanisme issu du Néolithique. Religion d'avant l'invention des dieux, le chamanisme est une sorte de spiritualité animiste. Pour lui, tout ce qui vit (les gens, les plantes, les animaux, mais aussi les lieux, les communautés, les montagnes, les étoiles, etc.) possède une partie visible et une partie invisible. De cette croyance, toujours profondément ancrée dans l'esprit chinois, proviendra cette étonnante familiarité avec cette forme invisible de l'énergie vitale que les Chinois nomment le souffle, « *qì* ». Cette énergie vitale se manifeste sous de multiples formes, dont certaines sont en passe de nous devenir familières, comme les arts physiques chinois (*tai ji quan*, *qi gong*, etc.) qui se réclament tous du patronage taoïste. Bien au-delà de ce à quoi certains les réduisent en y voyant de simples gymnastiques de bien-être, ils poursuivent chacun à leur manière le même objectif: vivre; vivre le plus longtemps possible; boire jusqu'à la dernière goutte la douce liqueur de la vie. L'acupuncture, à sa manière, partage aussi cet objectif; l'alchimie tant interne qu'externe également. Mais ce serait le trahir que de nommer pilule d'« immortalité » l'objectif des recherches autrefois menées par les alchimistes de l'Antiquité autour du cinabre. Les Chinois ne sont pas des songe-creux, ils savent bien que tout ce qui vit doit un jour mourir. Et que ce n'est pas là une raison pour profiter au maximum jusqu'à ce terme du profond bonheur d'être vivant.

MOT-CLÉ

• YIN / YANG
Dans la philosophie chinoise, le yin et le yang forment une catégorisation dualiste, que l'on peut retrouver dans tous les aspects de la vie et de l'univers. Le symbole associant classiquement yin et yang, En noir (parfois en bleu), le yin représente entre autres le féminin, la Lune, le sombre, le froid, le négatif, etc. Le yang, en blanc (parfois en rouge), figure entre autres le masculin, le Soleil, la clarté, la chaleur, le positif, etc. Cette dualité est associée à une longue série d'oppositions complémentaires.



Quant au taoïsme populaire, c'est la forme qu'a prise en Chine le vieux chamanisme issu du Néolithique.

La préoccupation de l'harmonie sociale

Mais cette quête personnelle se heurte à une autre incontournable réalité chinoise: la pression démographique. La Chine est depuis toujours un pays très peuplé. Il y a vingt siècles prenait place en Chine le premier recensement impérial. L'empire comptait alors plus de 60 millions de bouches à nourrir. Cinq siècles auparavant, à l'époque où vivait Confucius, la Chine avait déjà connu, à l'instar d'autres civilisations, une très forte croissance démographique causée par un fait technologique majeur: la diffusion du fer, un matériau efficace avec lequel on fabrique des charrues puissantes, qui décuplent les rendements agricoles, mais aussi des épées mordantes, qui bousculent la manière de faire la guerre. Confucius avait bien conscience que l'accroissement de la population allait bousculer de fond en comble à la fois la stratégie militaire

des « Royaumes combattants » – ainsi que l'on appelle les différents États qui constituaient la Chine d'alors –, mais aussi leur gestion civile au quotidien. Il s'était donc fixé un objectif clair qui est toujours d'actualité : faire baisser le niveau de tension sociale, apprendre à un peuple nombreux à savoir vivre ensemble en bonne intelligence.

Selon lui, il faut pour cela s'appuyer sur deux vecteurs principaux : le rituel, qui produit de l'extérieur le sentiment d'appartenance à un groupe, et l'étude qui nourrit de l'intérieur le désir d'une constante amélioration de soi. Pour inscrire son projet dans la réalité, Confucius va commettre un acte révolutionnaire : ouvrir la première école privée du monde en disant « *en matière d'éducation, point de discriminations* », et en proposant son enseignement à qui le souhaite en échange simplement de quelques lamelles de viande séchée (un mets toujours très apprécié en Chine). Ce faisant, non seulement il sape l'un des fondements du système féodal de son époque, dans lequel seuls les fils de nobles ont accès à l'éducation, mais il pose également les bases d'une nouvelle classe sociale : celle des lettrés. Elle formera l'armature solide de la Chine impériale pendant presque deux mille ans.

L'humanisme confucéen

Enfin, en affirmant que pour lui la noblesse du sang, qui se reçoit, ne vaut rien face à la noblesse du cœur, qui, elle, s'acquiert par un constant souci d'amélioration personnelle, Confucius invente ce que l'on appellera plus tard l'humanisme. Et il enracine dans l'esprit chinois cette révérence envers l'étude en général et tous les arts du pinceau : calligraphie, poésie et peinture demeurent jusqu'à nos jours la meilleure manifestation d'un harmonieux bien-être.

À ces deux versants de l'âme chinoise viendra s'ajouter une sagesse exogène : le bouddhisme. Bien que fort improbable à l'origine, son implantation sera durable parce qu'il apportait avec lui ce à quoi ni Lao Zi ni Confucius n'avaient jamais songé : la compassion, cette consolation face à la souffrance dont tous les humains ont besoin.

L'injustice et la corruption s'étaient développées au tournant du 3e siècle de notre ère par la déliquescence du pouvoir central de la dynastie des Han, qui avait favorisé dévastations, exactions et brutalités. Aussi lorsqu'à de malheureux paysans qui voient leurs récoltes pillées et leurs maisons détruites par des bandes armées, les missionnaires bouddhistes décrivent la loi du karma qui punira leurs tortionnaires en les faisant renaître crapauds ou démons alors que, au contraire, tous ceux qui, ayant acquis des mérites par une vie d'honnêteté, revivront dans de bien meilleures conditions, ils trouvent des oreilles attentives.

Cependant si les circonstances historiques ont grandement facilité l'enracinement du bouddhisme chez le peuple chinois, la teneur philosophique profonde du message de l'Éveillé s'est heurtée parmi les lettrés à des obstacles linguistiques. Ceux-ci étaient principalement dus à la profonde différence de structure entre la langue sanscrite utilisée par le bouddhisme, précise, logique, articulée pour le raisonnement, et l'idéographie chinoise, imagée, plus floue, plus appropriée à l'évocation qu'à la dissertation. Il naîtra de cette confrontation un enseignement par la méditation sans parole, le *chan*, que nous connaissons davantage sous son nom japonais de zen.

Vivre !

L'idéal chinois du bonheur pourrait finalement se résumer à ce seul mot : vivre ! Vivre le plus longtemps possible ; vivre le plus paisiblement possible. Jugé à l'aune des religions de salut et des philosophies de la transcendance qui nous sont familières, pareil objectif peut sembler étroit, voire trivial. Pourtant chacune des trois facettes de l'esprit chinois a su l'élargir jusqu'à une dimension quasiment cosmique.

Pour les taoïstes, comme pour les confucéens, le même mot servira de drapeau : Tao (*dào,*), ce « *fonctionnement impersonnel des choses* » grâce auquel la marche des saisons, à la différence des êtres humains, tourne constamment « *sans faute et sans usure* » (Lao Zi, chapitre XXV). Pour cela, les premiers tenteront de s'en rapprocher le plus possible par des pratiques physiques, médicales et méditatives. Les confucéens, de leur côté, s'appuyant sur la signification de conduite (sociale) du même caractère ,développeront une visée plus collective : « *L'être humain peut agrandir le Tao. Le Tao ne peut pas agrandir l'être humain* » (Confucius, *Entretiens*, 15/29).

Quant aux bouddhistes, par l'attention qu'ils portent à la responsabilité de leurs actes vis-à-vis de toutes les formes vivantes, humaines et animales, ils diffuseront cette perception du bonheur par l'apaisement de la souffrance due à notre condition de vivants… retrouvant par là cet aphorisme attribué au taoïste Zhuang Zi : « *La vie nous fatigue, la vieillesse nous détend, et la mort nous repose.* »

(1) C. Lévi-Strauss, *L'Autre Face de la lune. Écrits sur le Japon*, Seuil, 2011.

SAGESSES ORIENTALES : BOUDDHISME, TAO ET CONFUCIUS

Au moment où la philosophie grecque prend son essor, un phénomène similaire se produit en Asie. Les « Sages » en Grèce trouvent un équivalent en Inde et en Chine : Confucius, Lao Tseu (Lao Zi) et Siddhartha (dit le Bouddha). Ils vont fonder les trois principales spiritualités asiatiques : le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme.

QU'EST-CE QUE LE BOUDDHISME ?

À Bénarès, vers 560 av. J.-C., Siddhartha Gautama, dit le Bouddha (c'est-à-dire l'« Éveillé »), révéla à ses cinq compagnons les Quatre Nobles Vérités :

- toute vie est douleur ;
- cette douleur est le produit d'un désir insatisfait ;
- il est possible de mettre fin à la douleur et atteindre ainsi le nirvana ;
- il faut suivre la « Noble Vérité de l'Octuple Sentier » qui comprend huit chemins. Celui de la pensée juste, du parler juste, de l'action juste, de la compréhension juste, des moyens d'existence justes, de la concentration juste, de l'effort juste, de l'attention juste. Tel est le message de la quatrième vérité.

Le bouddhisme est une doctrine morale et philosophique liée à des pratiques de méditation. Ce n'est pas une religion à proprement parler, puisqu'il n'y a ni dieu ni dogmes concernant l'au-delà, ni révélation. Le Bouddha n'est ni un prophète ni un demi-dieu, mais un maître spirituel. L'enseignement du bouddhisme ne repose pas sur un texte sacré, mais sur la transmission d'un enseignement de maître à élève. Sur le plan éthique, le bouddhisme ne vise pas à atteindre le bonheur absolu ou le salut, mais un état de sérénité (le nirvana) lié à l'anéantissement du désir, source de malheur et de frustration. Il repose sur des pratiques mentales de méditation dont le but est de se connaître, se former et se guérir.

Le bouddhisme a connu de multiples écoles et ramifications. Tout d'abord, il s'est scindé en deux versions : l'une a été désignée par dérision comme le « Petit Véhicule » (*theravâda*) car elle reste une voie élitiste attachée à l'idéal de sainteté et de détachement du monde du Bouddha. Elle est présente surtout au Sri Lanka et en Birmanie. Le courant Mahâyâna, ou « Grand Véhicule », a connu le plus grand développement. Son idéal de vie est le Bodhisattva, celui qui, par compassion, a voulu se consacrer à l'humanité souffrante, retardant ainsi sa délivrance personnelle. Né en Inde au 5e siècle av. J.-C., le bouddhisme Mahâyâna s'est répandu dans plusieurs pays d'Extrême-Orient (Chine, Thaïlande, Cambodge, Corée, Japon et Indonésie), puis en Occident au 20e siècle.

Introduit en Chine au 1er siècle ap. J.-C., le bouddhisme s'est véritablement développé sous la dynastie Tang (618-907). Au Tibet, il a donné naissance au lamaïsme, dont les temples et la figure du dalaï-lama représentent, pour l'Occident, l'image même du bouddhisme. Au Japon, il a pénétré à partir de la Corée et s'y est répandu à partir du 7e siècle de notre ère. Il s'y est déployé à travers plusieurs sectes (Tendaï, Shingon, Jôdo, Jôdo-shin…) et surtout les écoles zen. **Jean-François Dortier**



Bohemian Nomad Picturemakers/GettyImages

Encens pour la prière dans un temple chinois.

LE TAO (OU DAO) OU LA « VOIE DU MILIEU »

Le bouddhisme est né en Inde avant de se répandre en Chine et dans toute l'Asie. En arrivant en Chine, les moines bouddhistes ne débarquaient pas sur une terre vierge de toute spiritualité. Ils allaient notamment se confronter au taoïsme, né sur le sol chinois au 5e siècle av. J.-C. Tao (ou dao) signifie « voie » ou « chemin ». Il désigne aussi l'action de marcher, d'avancer. C'est un peu l'équivalent du mot « démarche » (au sens de méthode). En ce sens très large, le tao appartient à toutes les philosophies chinoises. Le taoïsme renvoie à la doctrine professée par Lao Tseu (Lao Zi), l'auteur du *Tao Te King* (*Le Livre de la voie et de la vertu*) et à ses élèves.

Celui que l'on appelle Lao Tseu est un personnage vraisemblablement légendaire, reconstruit par la tradition. Son nom signifie « le vieux maître ». On dit qu'il aurait rencontré Confucius, mais il s'agit d'une invention littéraire destinée à présenter les différences entre les grandes doctrines religieuses. Devenu vieux, Lao Tseu serait, toujours selon la légende, parti vers l'ouest à dos de buffle, rédigeant le *Tao Te King* avant de disparaître.

Au départ, le tao est d'abord un art de vivre; plus précisément, c'est même d'une hygiène corporelle et spirituelle dont on pourrait parler. Car le tao est centré sur la puissance vitale que l'on accroît par des disciplines alimentaire, respiratoire, sexuelle, gymnique, alchimique. Le tao est un moyen « *d'affiner le corps pour le rendre invulnérable* (*l'eau, le feu, les bêtes féroces ne peuvent rien contre le saint*), *d'acquérir le pouvoir de s'ébattre librement dans l'univers lors de voyages extatiques, de retarder indéfiniment le vieillissement de l'individu* ».

La pensée taoïste prône un idéal de vie où l'individu doit se mettre à l'écart de la société, sa vaine agitation, ses ambitions, pour vivre une harmonie joyeuse et simple avec la nature. Le tao ne vise pas à atteindre un bien suprême qui serait la vérité, le savoir absolu, le bonheur, l'amour universel, le paradis. Au contraire, il prône le vide. Se défaire de ses désirs, trouver un équilibre intérieur par une sorte d'écologisme traditionnel, telle est la voie du « juste milieu ».

Par la suite, le taoïsme va se développer sous plusieurs formes. Il a donné naissance à tout un rituel proprement religieux (daojiao). Le taoïsme évoluera parallèlement en une doctrine strictement métaphysique (daojia) comportant à la fois une cosmologie, largement inspirée de textes antérieurs comme le *Yi King*.

Jean-François Dortier

CONFUCIUS : LA MORALE COMME VERTU

« *Si tu ne consacres pas une pensée au futur éloigné, tu seras en difficulté lorsqu'il sera proche.* »
« *Lorsque trois personnes marchent ensemble, il y en a nécessairement une qui a quelque chose à m'apprendre.* » Voici deux des aphorismes que l'on trouve dans les *Entretiens* de Confucius, le premier texte de référence du confucianisme.
On sait peu de chose de la vie de Confucius (– 551/– 479). Son nom « Kongzi », qui veut dire « Maître Kong », a été traduit en Occident par les jésuites missionnaires sous la forme latinisée de Confucius.
Confucius était un lettré, administrateur, conseiller du prince et pédagogue qui exerça auprès des autorités des provinces. Mais la fin de sa vie fut plutôt celle d'un chef d'école sans attache, à la recherche d'un prince qui puisse l'accueillir : « *Si seulement il se trouvait un souverain pour m'employer, en un an je mettrais les choses en route, et trois ans après, on aurait des résultats.* »
Confucius a vécu une époque troublée, où le pouvoir des rois Chou était affaibli et où les princes locaux se disputaient les territoires, les privilèges. L'ordre social était menacé et Confucius rêvait de restaurer un âge d'or, plus stable, harmonieux, fondé sur la tradition et le respect.
À la question : « *Quelle voie suivre pour mettre fin aux désordres ?* », Confucius répondait par le recours à la tradition : le nécessaire respect du fils envers son père, du sujet envers ses maîtres. En ce sens, sa doctrine était profondément conservatrice. Mais il était aussi un réformateur dans la mesure où il voulait moraliser la vie publique. Il s'opposa, d'une part, à l'autoritarisme (si les sujets doivent respecter leur prince, en retour, ce dernier doit le respect à ses sujets, le père à ses enfants, le mari à sa femme). Il s'opposa, d'autre part, à l'absence de morale dans la gestion des affaires publiques ou privées : « *L'honnête homme envisage les choses du point de vue de la justice ; l'homme vulgaire, du point de vue de ses intérêts.* » Ou encore : « *L'honnête homme est exigeant envers soi, l'homme vulgaire est exigeant envers autrui.* »

Jean-François Dortier



Encyclopaedia Britannica

LE ZEN, MÉDITATION ET PARADOXE

Le zen, issu du Mahâyâna (encadré p. 87), est une branche du bouddhisme comprenant plusieurs écoles, axées sur la méditation (*dhyâna* en sanskrit) ou « illumination intérieure ». Si le terme « zen » est japonais, il dérive du bouddhisme chan chinois.
Le chan a pour fondateur semi-mythique le moine Bodhidharma (« Enseignement de sagesse » en sanskrit). Parti de son Inde natale, l'ermite élit domicile, vers le 5e siècle, au monastère de Shaolin – la légende en fait l'introducteur des arts martiaux en Chine. Sourd aux attraits de la cour impériale, le sage aurait médité devant un mur neuf ans durant, avant de transmettre son enseignement à un nouveau maître.
Car le zen, présenté comme issu d'un enseignement caché du Bouddha, est affaire de transmission, de maître en maître, ceux-ci étant indispensables à la formation des adeptes. Il s'est divisé entre plusieurs écoles. Les deux plus connues, ayant réussi leur implantation en Occident, sont le zen Sôtô et le zen Rinzai. Elles ont pour fondateurs respectifs les moines japonais Dôgen (1200-1253) et Eisai (1141-1215), qui se formèrent en Chine.
Issu du courant subitiste, influencé par le taoïsme, le zen postule aujourd'hui que l'illumination, lors de laquelle le pratiquant entrevoit le nirvana, est accessible à tous ceux qui suivent son enseignement – peu important le poids des existences passées. Cette illumination peut s'obtenir par divers biais : dans le zen Sôtô, par la méditation ; dans le Rinzai, par le recours aux *kôan*, des paradoxes à visée pédagogique amenant le disciple à penser autrement que par la raison : « *Quel est le son d'une seule main qui applaudit ?* »

Laurent Testot

PHILOSOPHIE INDIENNE : TENDRE VERS LE SILENCE

La pensée indienne fait l'objet d'une découverte récente en Occident, à partir surtout du début des années 1980. On connaît mieux aujourd'hui son histoire et ses développements. Si dans la Haute Antiquité, la pensée indienne qui s'exprime dans les *Vedas* est essentiellement de nature religieuse, elle prend un caractère philosophique et métaphysique plus affirmé avec le développement de spéculations philosophiques que l'on regroupe généralement sous le nom de darshanas (ou « points de vue »).

Si les écoles bouddhiques et brahmaniques ont permis le développement du débat d'idées et d'un art du dialogue très abouti, il n'en reste pas moins que la pensée indienne ne se limite pas, loin de là, à la recherche de la vérité. C'est ce que note le spécialiste de la philosophe indienne Michel Hulin : « *Si les Grecs pensaient parvenir à bout des erreurs et des illusions par le dialogue ou la démonstration, du côté indien, le pessimisme est plus profond quant à l'aptitude à exprimer la Vérité à travers le langage. Quelle que soit l'époque ou l'école de pensée, il y a une profonde unité de la pensée indienne visant à un seul projet : le nirvana ou* moksha, *la fin du cycle des renaissances (*samsâra*), un idéal mystique qui se situe au-delà des mots. Le but suprême de la philosophie indienne réside dans une quête spirituelle et existentielle qui débouche sur le silence. Un silence qui n'est pas signe d'ignorance, mais une certaine façon de vivre le monde. Shankara, le plus grand philosophe de la tradition mystique hindoue, qui a vécu au 8e siècle, exprimait le but suprême de la philosophie à travers la notion de "non-dualité," état qui ne peut être atteint que par une discipline à la fois spirituelle, corporelle, morale… et non par la seule voie des concepts* (1). »

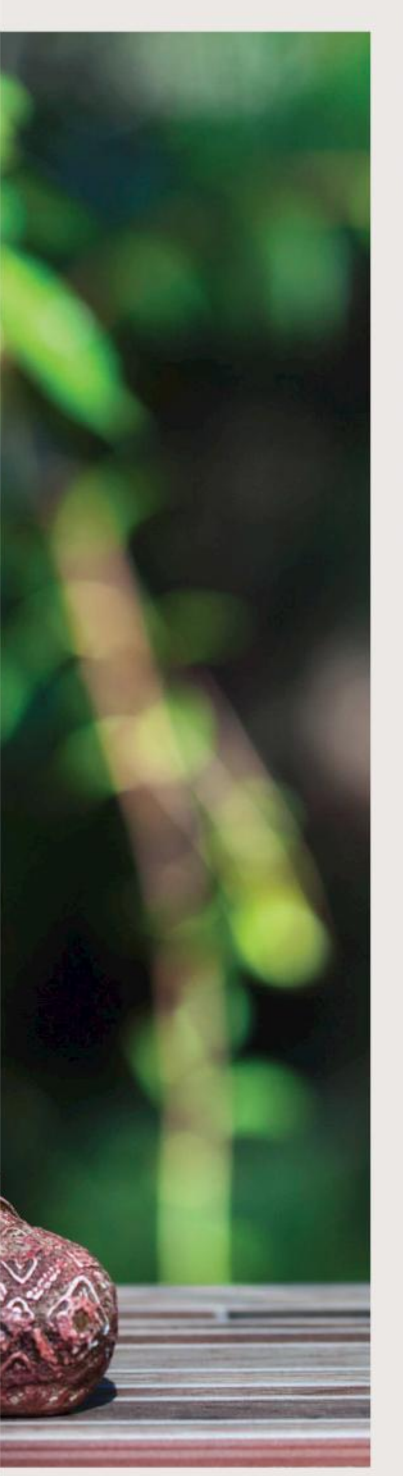
Catherine Halper

(1) Jean-François Dortier, « L'unité de la pensée indienne. Entretien avec Michel Hulin », *Sciences Humaines*, n° 118, juillet 2001.



Renata Angerami/iStock/GettyImages

Statue de Bouddha



YOGA ET BOUDDHISME : RETOUR SUR UN SUCCÈS OCCIDENTAL

Popularisé dans les années 1970, le yoga exerce alors un puissant pouvoir d'attraction sur une génération contestataire. La diffusion du yoga est allée croissante depuis lors en Occident.

D'après une enquête effectuée par Ipsos en 2010 sur le rapport des Français à leur corps et au bien-être, 13 % d'entre eux pratiquent des activités dites de relaxation, notamment le yoga et la méditation. Cette diffusion est bien sûr liée à une certaine fascination pour l'Inde qui symbolise l'altérité et l'« Orient mystique ». Mais qu'est devenu le yoga, pratique religieuse ascétique, en passant en Occident ? Surtout une gymnastique douce, une technique de relaxation voire un art du bien-être. Comme le note la sociologue Véronique Altglas, auteure du *Nouvel Hindouisme occidental* (2005), « *chez nos contemporains cette expérience s'inscrit souvent dans un nomadisme un peu éclectique juxtaposant yoga, méditation, bouddhisme et taoïsme, développement personnel, thérapies holistiques, massages chinois, reiki ou arts martiaux* ». Mais c'est bien un mode de vie qui est ici recherché. « *Le yoga est en effet souvent décrit comme participant d'un "style de vie", une "façon de faire face à la vie", ou encore comme "un art de vivre au quotidien", c'est-à-dire une manière d'agir qui oriente le quotidien et peut guider une conduite de vie, tant sur le plan physique que psychologique ou même éthique. Plus généralement, yoga et méditation sont décrits comme une "technologie spirituelle" ou "thérapeutique", des "outils", une "trousse de secours" ou encore comme une "soupape de sécurité"* (1). » Le succès du yoga s'explique par la valorisation de l'épanouissement personnel mais aussi, soutient-elle, des valeurs de la société néolibérale : « *Il s'agit certes de "se réaliser", mais également de satisfaire à l'exigence d'adaptabilité et de flexibilité qu'une société néolibérale requiert des individus.* »

L'appropriation du bouddhisme

On retrouve des ingrédients similaires dans la réception du bouddhisme. L'image du dalaï-lama posant avec des stars américaines ne peut manquer d'interroger. Pourquoi le bouddhisme connaît-il un tel succès en Occident, notamment dans sa variante tibétaine ? Roger Pol-Droit (*Le Culte du néant*, 1997) et Frédéric Lenoir (*La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, 1999) qui ont analysé cette appropriation du bouddhisme ont montré comment les orientalistes qui l'ont introduit l'ont fait par les textes et l'ont souvent réduit à une sagesse en gommant ses aspects religieux. Attrait pour l'exotisme, goût pour l'ésotérisme…, autant de ressorts qui expliquent l'attirance qu'exerce le bouddhisme pour beaucoup d'Occidentaux. D'où un certain malentendu : « *Les enquêtes de terrain montrent que les promesses de bien-être, de sérénité, de concentration, de santé l'emportent chez les sympathisants du bouddhisme sur les fins plus spirituelles, comme la libération de l'esprit et la compassion* », rappelle le sociologue des religions Louis Hourmant. « *La plasticité et le polymorphisme du bouddhisme peuvent à la fois flatter des demandes de type individualiste moderne d'une voie spirituelle ouverte au regard critique, au libéralisme éthique, à la recherche pragmatique d'un équilibre dans la vie quotidienne – le "faire avec" qui est peut-être la forme minimaliste de la sagesse – et, simultanément, répondre à des demandes d'inscription de l'individu dans un univers symbolique où tout est relié et où tout fait sens* (2). » -

Catherine Halpern

(1) Véronique Altglas, « Comment le yoga a conquis l'Occident », *Les Grands Dossiers de sciences humaines*, n° 23, juin-juillet-août 2011.

(2) Louis Hourmant, « L'attrait du bouddhisme en Occident », *Sciences Humaines*, n° 106, juin 2000.

UN ART DE VIVRE POUR NOTRE TEMPS ?

Entretien avec **Fulcran Teisserenc**

LES AVATARS DU **« CONNAIS-TOI TOI-MÊME »**

Cette maxime est l'une des plus célèbres de l'Antiquité, mais sa signification originelle n'a rien à voir avec l'interprétation psychologique actuelle.

Quelles sont les origines de cette maxime ?

Probablement gravée aux alentours du début du 6e siècle avant notre ère, cette formule était inscrite sur le fronton du temple de Delphes, consacré au culte d'Apollon. Aristote fait allusion à un groupe de sages qui aurait pu en être l'auteur. Elle fait partie des textes à caractère religieux et culturel présentés sur le marbre de cet édifice qui attirait de nombreux Grecs venus de partout consulter la Pythie pour deviner l'avenir. À l'époque de la Grèce archaïque, la signification du « *Connais-toi toi-même* » n'était pas psychologique. Il ne s'agissait pas de se livrer à une introspection pour examiner quels étaient nos sentiments, nos émotions, nos dispositions internes, nos croyances… Elle invitait chacun à identifier sa condition, sa place dans le monde, entre les bêtes et les dieux. Le but était de préciser pour soi-même à quoi le destin nous portait, afin de ne pas chercher à sortir de ce rôle que les dieux ou la nature avaient fixé pour nous. C'est donc un conseil qui invite à prendre la mesure de ce que nous sommes et de nous y tenir.

Cela fait-il écho à la dénonciation de l'excès chez les anciens Grecs ?

On trouve en effet sur le temple de Delphes une autre formule très célèbre de l'Antiquité, « *Rien de trop* » ou « *Pas d'excès* », emblématique de la sagesse grecque archaïque. Rappelons que chez les Grecs, les êtres humains sont désignés par le terme « mortels ». Dans son sens originel, le « *Connais-toi toi-même* » consiste donc en l'acceptation de sa propre mortalité pour ne pas céder aux vaines chimères de l'immortalité et sombrer dans la démesure. Bref, il s'agit avant tout de ne pas tenter d'empiéter sur le domaine des dieux ou d'arrêter la flèche du destin en basculant dans un désir d'immortalité déplacé par rapport à ce que nous sommes.

Comment la philosophie présocratique s'en est-elle emparée ?

Héraclite emploie une formule qui reprend cette sentence en modifiant son sens, puisqu'elle invite désormais à l'introspection. « *Je me suis cherché moi-même* », écrit-il par exemple dans le fragment 101. Ce qui ne veut pas dire qu'il s'est trouvé ! Bien que notre âme ne soit pas aussi obscure que la nature qui « aime à se cacher », nous découvrons en nous des signes équivoques dont la signification est impossible à circonscrire. « *Tu ne trouverais pas les limites de l'âme, même parcourant toutes les routes, tant elle tient un discours profond* », ajoute-t-il dans le fragment 48. Cette idée renverse la signification de la maxime de Delphes qui appelle au contraire à connaître ses propres limites. Selon Héraclite, quand on plonge en soi-même, on ne trouve aucune limite !

Quelle interprétation a-t-elle ensuite été retenue et popularisée par Socrate ?

C'est pour lui l'opération liminaire à toute entreprise visant à se corriger, se perfectionner, se rendre meilleur. L'idée fondamentale de la morale socratique est qu'une âme mise dans le meilleur état qui soit est une âme bonne, qui agit bien. Il convient donc de mettre les désirs, les appétits à leur juste place, afin qu'ils n'excèdent pas leurs bornes naturelles. ▶



D.R.

CHACUN CHERCHE SON SOI

Et si la connaissance de soi était un jeu ? Telle est la proposition de Marianne Chaillan dans *Pensez-vous vraiment ce que vous croyez penser ?* (2018), une enquête philosophique dont vous êtes le héros. Comme dans les livres éponymes, qui ne se lisent pas d'un seul trait, les lecteurs sont renvoyés à un chapitre ou à un autre en fonction de leurs réponses à des énigmes. Ce sont des dilemmes moraux, par exemple : trouvez-vous condamnable de ne pas travailler quand on a du talent ; ou chacun n'est-il pas, après tout, libre de faire ce qu'il veut s'il ne nuit à personne ? En fonction de leurs réponses, les lecteurs apprennent à se situer dans de grands courants philosophiques… mais s'enfoncent aussi dans des contradictions ! À l'image de Socrate face à ses interlocuteurs, M. Chaillan fait ainsi prendre conscience de la difficulté à assumer toutes les conséquences d'un système moral, si juste puisse-t-il sembler par ailleurs. Le moi apparaît dès lors comme une entité complexe, moins stable et unifiée qu'on l'imagine spontanément. Dans un ouvrage philosophique plus radical, *Pour en finir avec soi-même* (2021), l'essayiste Laurent de Sutter propose même d'en finir avec toute quête de soi. Celle-ci serait forcément illusoire, dans le sens où ce qui agit ne serait jamais un moi par nature rebelle à toute tentative de définition et, en définitive, peu utile à l'épanouissement. « *Ce que nous désirons*, résume L. de Sutter, c'est disparaître, nous évanouir, *nous dissoudre dans les flux de la vie pour en expérimenter les virages, au lieu de tenter de nous dresser au milieu d'elle, comme un rocher inaltérable qui y mirerait son reflet de manière narcissique.* » ●

Fabien Trécourt

Ce qui nous rend injuste – le désir d'avoir plus que les autres qu'on appelle la « *pleonexia* » – a été éliminé de l'âme dans son bon état. Prendre soin de soi exige donc de devenir maître de soi, pour atteindre la perfection de notre nature. Ce qui peut aboutir à des mesures de privation particulièrement douloureuses, tournées contre soi-même.

L'enquête sur soi exige-t-elle de se soumettre à des exercices pratiques ?

Le Socrate que nous livrent les dialogues de Platon propose une pratique discursive : l'échange d'arguments. Autrement dit, la connaissance issue de l'enquête par laquelle l'individu s'efforce de connaître ses vertus et l'ordre qui le constitue s'établit dans le dialogue avec les autres et avec soi-même, le fait de poser des questions et d'examiner les réponses, parfois pour les réfuter… La connaissance de soi est toujours médiée par l'autre, comme l'indiquent Platon et Aristote. Dans l'*Alcibiade majeur*, le premier explique que l'âme ne peut s'apercevoir elle-même qu'à la condition de regarder son reflet dans la pupille d'une autre âme. Et le second dira dans l'*Éthique à Nicomaque* qu'on a besoin d'amis pour se connaître soi-même. L'accès à soi n'est donc pas immédiat, il présuppose non seulement l'échange dialectique mais une forme de médiation.

On peut presque y lire un écho à la psychanalyse…

Il existe des correspondances entre la structure de l'âme chez Platon et celle de la psyché établie par Freud. La tripartition platonicienne de l'âme – les appétits, le cœur, la raison – ressemble à certains égards aux trois instances psychiques freudiennes que sont le ça, le moi et le surmoi. Dans la théorie de Platon, on ne retrouve pas la thèse du refoulement, d'une censure qu'il faudrait lever pour découvrir les profondeurs de l'âme. Encore que dans *La République*, il explique comment lorsque nous rêvons viennent se manifester des pensées ou des désirs qui n'apparaissent jamais à l'état de veille. Les exemples qu'il prend sont très freudiens : il parle notamment de l'inceste. Platon écrit ainsi que pendant le sommeil, il nous arrive de coucher avec notre mère et de tuer notre père ! Et il souligne que c'est parce que nous n'avons pas su mettre suffisamment d'ordre dans notre âme, la discipliner comme il convenait, que ces désirs profitent de l'endormissement de notre raison pour occuper toute la place. La postérité psychologique du « *Connais-toi toi-même* » est donc plus à rechercher du côté de Freud que du développement personnel. ●

Fulcran Teisserenc
Agrégé et docteur en philosophie, il est l'auteur de *Langage et image dans l'œuvre de Platon* (Vrin, 2010) et de *Le Sophiste de Platon* (Puf, 2012).

> Propos recueillis par **Marion Rousset**

IL EST OÙ, LE BONHEUR ?

Hélène Soumet
Professeure certifiée de philosophie, autrice de *Platon à la plage. L'invention de la philosophie dans un transat* (Dunod, 2020) et de *Épicure à la plage. Le plaisir dans un transat* (Dunod, 2021).

Le bonheur ne dépend pas seulement de ce que nous vivons. Il peut se travailler, chacun à son niveau, par une discipline philosophique.

En Occident, l'aspiration au bonheur renvoie à l'idée d'un état bienheureux irrémédiablement perdu, le paradis terrestre, l'Éden ou encore l'âge d'or décrit par Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*. Le bonheur est associé à la nostalgie d'un monde disparu, où régnaient la paix et l'harmonie. Fragile et éphémère, il échapperait à la plupart des mortels, condamnés le plus souvent à l'insatisfaction ou aux tourments. Aussi aléatoire qu'un jeu de hasard, le bonheur ne dépendrait donc pas de nous, mais plutôt des circonstances. En français d'ailleurs, ce mot signifie étymologiquement bonne « chance » (« heur »).
En grec ancien, le terme renvoie également à l'idée de chance, de fortune, de destin voulu par les dieux : il est une traduction de « *eudémonia* », le préfixe « eu » signifiant bon et « *daïmon* » désignant un ange gardien, un esprit protecteur. Il ne resterait donc aux humains qu'à espérer que les cieux leur soient à nouveau favorables, et que les dieux écoutent leurs supplications. Cette quête serait-elle illusoire ?

Vie de « tonneau percé »

Pour la plupart des philosophes grecs, il existe en tous cas un « bonheur illusoire » : celui que procurent les biens qui flattent notre amour-propre, notre vanité. Ainsi l'ambition, la recherche de la gloire, l'ivresse du pouvoir, l'attrait des richesses, la satisfaction de tous nos désirs, la vie de débauche et de plaisirs fugaces, comme celle dont s'enorgueillit Calliclès dans le *Gorgias* de Platon, ne comblent pas, selon Platon, notre aspiration au bonheur. Contrairement aux apparences, estime le philosophe, la marque d'une vie de plaisirs serait en définitive l'incomplétude et la déception. Nul n'envie la vie de « tonneau percé » propre au débauché ; nul ne souhaite la vie sinistre du tyran, tout-puissant certes, mais impuissant à maîtriser ses désirs qui sont des caprices : il craint toujours pour sa vie, n'aime personne, plongé dans une solitude effroyable, coupé de la communauté des hommes. Platon et Aristote, tout comme les cyniques, les stoïciens et les épicuriens partagent ce point de vue sur le bonheur : ces vies d'esclaves feraient le malheur des hommes.
Faudrait-il donc renoncer aux plaisirs, se vouer à une existence austère et solitaire, tout en espérant bénéficier d'un destin favorable ? Pas nécessairement… De manière générale, dans le monde antique, les penseurs distinguaient trois formes de vie, privilégiant respectivement les corps, les sentiments et enfin l'âme. Pour les philosophes Platon et Aristote, chacun peut privilégier cette troisième voie pour construire un bonheur juste et authentique. Les deux penseurs proposent en effet des méthodes pour échapper à la tyrannie du désir comme à celle de la chance et du hasard. Pour eux, le bonheur est à rechercher dans ce qui


The Phillips Collection/Wikicommons

Le Déjeuner des canotiers, Auguste Renoir, 1881.



fait le propre de l'humanité, à savoir sa vie spirituelle. Chaque être aurait en effet un rôle à jouer au sein de la nature, et l'homme serait doté d'une spécificité unique : la pensée qui le caractérise en propre. Pour Platon et Aristote, c'est donc en accomplissant ce caractère unique, en pensant, que l'homme se réaliserait pleinement et connaîtrait la joie tant désirée.

Désir de sagesse

Chez Platon, cet accomplissement passe par le dialogue avec autrui et celui, silencieux, de l'âme avec elle-même. Pour ce philosophe en effet, la méthode dialectique de Socrate, la réflexion, l'argumentation et la volonté de vérité nous rapprochent de l'intelligible, c'est-à-dire de la beauté, de la vérité et du bien, seules véritables sources de bonheur à ses yeux. Se remémorer ces idées, dont Platon dit que nous les avons contemplées avant notre réincarnation, accorderait un plaisir ineffable, un épanouissement de notre nature qui retrouve enfin son point d'ancrage, son essence véritable d'être pensant. Le bonheur serait donc une conséquence naturelle de l'intelligence en acte. Retrouver son essence spirituelle révélerait l'homme à lui-même. De ce point de vue, il ne s'oppose donc pas aux doux plaisirs de la vie. Le philosophe contemplatif ne se prive de rien, car ⊳

la plus profonde joie, joie quasi céleste, réside dans la contemplation des idées. Nul plaisir terrestre ne saurait l'égaler. Hélas, seuls quelques privilégiés, dotés d'un « naturel philosophe », selon Platon, pourraient voguer vers ces hautes sphères. Aristote, disciple de Platon à l'origine, reprend dans un même esprit la dénonciation de la vie bestiale, de ceux qui se consacrent aux plaisirs du corps, et de la vie superficielle de ceux qui sacrifient tout à la gloire. Il critique également ceux qu'il appelle les « négociants », leur reprochant de confondre les moyens et les fins. Pour lui, la vie du sage contemplatif conduit naturellement à privilégier des activités ayant leur fin en elles-mêmes : le loisir, *otium*. Pour prendre un exemple concret : travailler peut rendre heureux si l'on aime ce que l'on fait, mais pas si l'on travaille uniquement pour gagner de l'argent… C'est dans cette pratique du loisir que réside le bonheur, selon Aristote. À la différence de Platon, son idéal de sagesse ne se réduit pas à la contemplation. Puisque le bien est ce qui est bon pour l'homme, pratiquer la vertu est ce qui rend heureux. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote affirme ainsi que « *le bonheur est la chose la plus désirable de toutes* ».

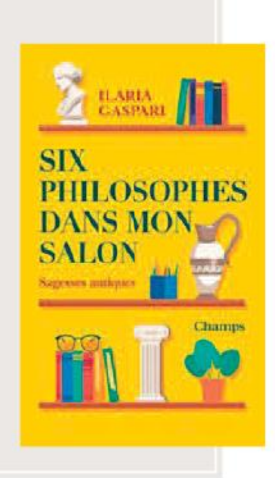
Détachement

Cette conception change à l'époque hellénistique, à partir du 4e siècle avant notre ère. Les esprits se troublent. La monarchie macédonienne remplace la fière démocratie, et exclut les citoyens du pouvoir. Les philosophies de Platon et Aristote laissent place aux doctrines qui enseignent comment moins souffrir, comme les écoles stoïcienne, épicurienne ou encore cynique. Le philosophe cynique Diogène de Sinope notamment, en se détachant de toutes les formes de bien matériel, de confort et de possession, rompt ainsi avec les règles et les codes de la vie en société. Il arbore une inégalable liberté, seul bonheur possible à ses yeux. Aucune doctrine ne se radicalisa aussi durement. Les hippies sont de timides enfants de chœur à côté de ceux qui déambulaient en haillons dans Athènes, superbement méprisants pour les esclaves du pouvoir, pour les lèche-bottes de toutes sortes. Lors de la rencontre d'Alexandre le Grand et de Diogène le cynique, l'empereur

SÉNÈQUE ET DIOGÈNE AU BANC D'ESSAI

Vivre en accord avec les préceptes de six grandes écoles antiques : c'est le programme que s'est fixé Ilaria Gaspari, docteure en philosophie et romancière. Un déménagement l'a convaincue de ne plus se contenter d'étudier les textes « *en véritable thanatophile !* », « *comme une science morte* », mais de mettre concrètement en pratique les idées des stoïciens, des cyniques ou encore des épicuriens… L'expérience dure six semaines, une par école philosophique ; elle est relatée dans *Six philosophes dans mon salon* (2021), petit ouvrage aussi amusant qu'instructif. Si l'on redécouvre quelques leçons bien connues, comme le détachement vis-à-vis des biens matériels et éphémères, ou la distinction stoïcienne entre ce qui dépend de soi et ce qui n'en dépend pas, I. Gaspari n'hésite pas à mettre aussi en scène ses doutes et incompréhensions. Que faut-il comprendre, par exemple, quand Pythagore prescrit de ne pas ramasser ce qui est tombé ? Pourquoi ses disciples, outre qu'ils étaient végétariens, s'interdisaient-ils de manger des fèves ou… de franchir des poutres ? Au fil de ses réflexions, l'autrice tente d'actualiser ces éthiques venues de si loin qu'elles ne se prêtent à aucune interprétation évidente. Elle propose même, ici et là, des grilles de lectures originales, par exemple lorsqu'elle relit les sceptiques Éléates : d'après un paradoxe de Zénon d'Élée, une flèche doit parcourir la moitié du chemin qui la sépare d'une cible avant de l'atteindre ; mais si on répète cette opération à l'infini, la distance restante peut toujours être à nouveau divisée en deux, auquel cas une flèche ne pourrait – mathématiquement du moins – jamais atteindre sa cible… Des logiciens se sont arraché les cheveux sur ce problème. Mais si l'on en fait une lecture éthique, suggère l'autrice, cette expérience de pensée pourrait tout simplement illustrer l'importance de préférer le voyage à la destination.

Fabien Trécourt



aurait affirmé : « *Si je n'étais pas Alexandre, c'est Diogène que je voudrais être.* » Même si le pouvoir accordait une souveraine liberté à l'empereur, la liberté de Diogène lui semblait encore plus grande et même sans limites. Trop radical, ce refus de toute dépendance et de l'ordre social, seul garant d'une vie digne et heureuse aux yeux des cyniques, est cependant appelé à rester étranger à la plupart des hommes.
Stoïciens et épicuriens ont conservé ce refus de dépendre de l'extériorité, mais il se déploie chez eux de manière plus nuancée. Le *Manuel* d'Épictète commence ainsi : « *Il y a des choses qui dépendent de moi, il y en a qui ne dépendent pas de moi.* » Ainsi le stoïcisme exige de se détacher de ce qui ne dépend pas de nous, à savoir : l'opinion des autres, la fortune, les passions ou encore notre rôle social… Tout ce qui fait notre vie doit nous devenir étranger et nous laisser de marbre. L'indifférence totale, l'ataraxie ou absence de troubles, maintient l'esprit hors d'atteinte du malheur, comme une citadelle imprenable. Le stoïcisme enseigne à ne pas voguer tel un fétu de paille sur les flots, tantôt au creux de la vague tantôt au sommet. Se réapproprier sa liberté intérieure constitue ainsi l'essentiel du stoïcisme. Le bonheur du sage réside alors dans le consentement au destin voulu par la raison universelle (« *amor fati* »).

> **« Si le monde apparaissait pour la première fois aux mortels… que pourrait-on concevoir de plus merveilleux que ce spectacle ? »**
>
> **Lucrèce**

Leurs détracteurs dénoncent cependant là une sérénité vide, ou impossible à mettre réellement en pratique.

Carpe diem

L'ataraxie, ou sérénité du sage, exempte de passions conditionne également le bonheur chez Épicure. Nul autre que lui n'a autant cherché les chemins de la félicité, rejetant les théories philosophiques incapables à ses yeux de réellement conduire l'homme au bonheur. Pour lui, suivant en cela la doctrine atomiste de Démocrite, l'homme est un miraculeux assemblage d'atomes, perdu dans les mondes infinis. Tout est matière, il n'y a pas de nature humaine à réaliser. Dans notre vie si brève, il n'y a pas un instant à perdre pour être heureux. Le bonheur, accessible à tous, réside dans la vie simple, la connaissance de la nature, la contemplation du monde, dans la conscience aiguë que chaque pensée, chaque sensation doit illuminer nos cœurs de gratitude envers le hasard qui combina si bien les atomes qui nous composent. Chaque instant vécu intensément revêt un parfum d'éternité.
Les philosophies antiques, spiritualistes ou matérialistes, se rejoignent ainsi sur l'importance de la liberté, une pensée libre pour Platon, la liberté du bien-agir chez Aristote, une liberté intérieure pour le stoïcien, une liberté illimitée pour le cynique, la sérénité et le détachement du sage épicurien qui vit sans crainte. Cette liberté se déploie dans un présent qu'il faut saisir avant qu'il s'échappe. « *Lorsqu'on attend de vivre, la vie passe* », écrit Sénèque le stoïcien. Le *carpe diem* du poète Horace n'incite pas à la débauche mais invite à goûter le moindre plaisir, à contempler la nature avec un regard émerveillé. « *Si le monde apparaissait pour la première fois aux mortels… que pourrait-on concevoir de plus merveilleux que ce spectacle ?* », renchérit Lucrèce (*De Natura* II, 1034). Diogène Laërce, parlant d'Épicure, ajoutait : « *Sa doctrine avait le charme et la douceur des sirènes.* » Ainsi, toutes les écoles antiques ont dessiné la figure inspirante du sage, détaché du fardeau des vanités, heureux de penser, de vivre intensément chaque instant en le partageant avec ses amis. Qui ne voudrait goûter à cette félicité ? ●

SOMMES-NOUS LIBRES SI TOUT EST DÉTERMINÉ ?

Olivier D'Jeranian
Professeur de philosophie au lycée et chargé de cours à l'université. Il est notamment l'auteur d'une nouvelle traduction du *Manuel* d'Épictète (Flammarion, 2020).

Des philosophes croyaient en l'existence d'un destin, sans forcément juger que ce pourrait être un obstacle. Pour les stoïciens, l'accepter était même nécessaire pour être libre.

Dans quelle mesure sommes-nous responsables de nos actes ? Peut-on s'émanciper de notre destin ? Ce type d'interrogation apparaît principalement dans le cadre de la philosophie dite hellénistique, à partir du 4e siècle avant notre ère, dont les écoles les plus connues sont le stoïcisme, l'épicurisme ou encore le scepticisme. Pour cause, beaucoup de ces penseurs postaristotéliciens défendaient une conception matérialiste de la physique : la formation du monde, la croissance comme la disparition des êtres s'expliquaient exclusivement par l'action de la matière, des corps et des atomes les uns sur les autres, action elle-même déterminée par des mouvements antérieurs… Dès lors, la question de la liberté engageait celle de sa compatibilité avec le déterminisme : sommes-nous libres et responsables si des causes physiques, matérielles et indépendantes de notre volonté déterminent tout ou partie de nos actions ?

Les jeux sont faits…

Épicure a plutôt tendance à relativiser cette idée. Pour lui, l'ordre causal n'est pas aussi strict, car il est soumis à une « déviation » (*clinamen*), laissant aux humains une marge de manœuvre. Les stoïciens, en revanche, contestent l'existence d'un tel mouvement, sans cause et hasardeux. Pour eux, tout est régi par un unique principe actif, un souffle parcourant la matière et enchaînant logiquement les évènements les uns aux autres, selon une inflexible nécessité. Cette « chaîne des êtres » ou « connexion de toutes les causes » finit par former un destin : le futur est inéluctable. Pour autant, s'ils défendent l'existence d'un tel déterminisme, les stoïciens le jugent conciliable avec la liberté. Chrysippe de Soles, troisième directeur de l'école stoïcienne, a ainsi dépassé l'antinomie de la liberté et de la nécessité en distinguant deux types de causes. Il y aurait d'un côté celles dites « principales et parfaites », qui déterminent pleinement leurs effets, et de l'autre celles dites « auxiliaires et prochaines », qui concourent à produire leurs effets sans les déterminer. Le destin est de celles-ci. Concrètement, un destin inaltérable s'imposerait certes aux individus, mais ces derniers pourraient y réagir différemment. De même qu'une impulsion externe ferait qu'un cylindre roulerait en ligne droite, ou qu'une toupie suivrait une trajectoire en zigzag, un sage répondrait vertueusement et sereinement aux provocations du destin, là où l'insensé aurait une réaction

vicieuse le menant à sa perte. Bien qu'ils soient soumis aux mêmes événements, leurs réactions diffèrent et dépendent d'eux, au moins en partie.

Seul le sage est libre

Chrysippe espérait montrer par là qu'une certaine liberté est compatible avec le déterminisme. Cette stratégie avait néanmoins l'inconvénient d'échanger un déterminisme pour un autre. En effet, si nos actions dépendent de nous, ne faudrait-il pas encore chercher une cause, un déterminisme, dans notre « milieu » sociologique, notre constitution, ou encore, dans d'éventuels facteurs héréditaires ? C'est en réponse à ce problème qu'Épictète, stoïcien de l'époque impériale, a proposé une nouvelle distinction, entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas. Concrètement, la plupart des événements sont indépendants de notre seule volonté : le temps qu'il fera demain, le succès de nos projets ou encore les comportements d'autrui… Trop de variables entrent en ligne de compte. En revanche, nous aurions toujours la possibilité de croire ou de ne pas croire quelque chose, de céder à une émotion ou de nous y refuser, de nourrir des rêves impossibles ou d'accepter le réel pour ce qu'il est, etc. Pour Épictète, autrement dit, nous sommes absolument libres parce que nous disposons d'une faculté de choix (*prohairésis*) invincible au dieu lui-même comme au destin. Épictète reprenait ainsi le paradoxe stoïcien selon lequel un esclave pourrait être plus libre que son maître, ou un maître plus servile que son esclave, en fonction de l'usage de ce don divin que chacun ferait de sa *prohairésis*. En définitive, seul le sage est libre, parce qu'il n'est pas gouverné par ses passions, tandis que les insensés vivent dans une servitude dont ils demeurent responsables, ne faisant pas l'effort de s'y soustraire.

Plus précisément, les stoïciens estiment que les passions ne sont pas issues d'une quelconque partie irrationnelle de l'âme, qui contraindrait notre volonté, mais naissent de ce que nous choisissons de désirer, de croire et de penser. ▷

LES STOÏCIENS, STARS DE LA PANDÉMIE

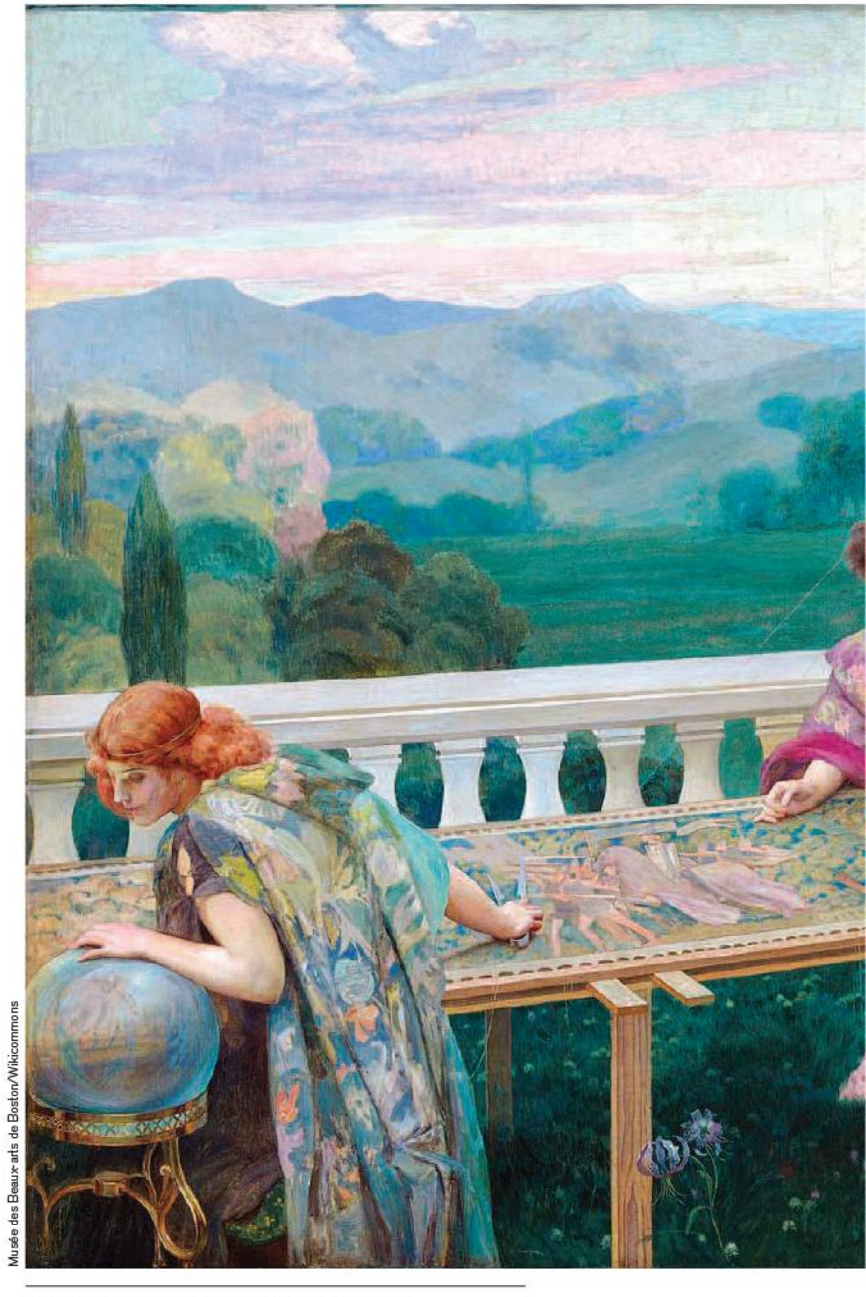
Au Royaume-Uni, des éditeurs ont assisté à une flambée de leurs classiques : le *Manuel* de Marc-Aurèle, les *Entretiens* d'Épictète, les *Lettres à Lucilius* de Sénèque... Tous ont connu de meilleures ventes que d'habitude lorsque le pays était en pleine crise du covid. Selon le quotidien britannique *The Guardian*, la maison d'édition Penguin Random House a par exemple vendu 28 % d'exemplaires de plus du *Manuel* de Marc-Aurèle sur le premier trimestre 2020, que durant la même période l'année précédente. Sur l'ensemble de l'année, le *Times* estime même que les ventes – physiques et numériques – auraient triplé, tandis qu'il se serait vendu sept fois plus de *Lettres* de Sénèque qu'en temps normal. D'autres médias consacrés à cette sagesse – articles de vulgarisation, interviews, podcasts... – auraient également bénéficié d'un succès d'audience inédit. À l'heure où une pandémie et ses conséquences – les restrictions sanitaires, le confinement... – se sont imposées comme une fatalité au plus grand nombre, obligeant tout un chacun à accepter la situation sans avoir les moyens de la combattre à son niveau, cette philosophie a en effet pu apparaître comme un cadre idéal et un refuge. De manière générale, les stoïciens ont souvent suscité un engouement plus important que d'autres philosophes ces dernières années : l'idée que le bonheur, la liberté et la connaissance sont à la portée de tout un chacun, ici et maintenant, pourvu que l'on exerce sa volonté et que l'on travaille sur soi, s'accorde bien avec les préceptes contemporains du développement personnel et du bien-être. ●

Fabien Trécourt

Ainsi, nos troubles comme notre servitude ne seraient-ils imputables qu'à nous-mêmes : chaque fois que nous prenons le parti de devenir riche, en bonne santé et d'avoir bonne réputation, fuyons l'opprobre, la maladie ou encore la mort, et pensons plus généralement avoir un pouvoir réel sur ce genre d'événements, alors nous devenons nos propres tyrans, faisant dépendre notre liberté comme notre bonheur du cours des choses. À l'inverse, si l'homme véritablement libre est celui dont les désirs ne sont jamais entravés, il suffit de ne pas désirer l'impossible pour le devenir. De même, si le sage stoïcien est celui qu'aucune aversion ne contraint, n'inhibe ou ne décourage, c'est dans la mesure où il a choisi d'accepter le cours des choses, quel qu'en soit le résultat. Semblable à un chien attaché à un char, l'homme suivra le destin, qu'il le veuille ou non, de sorte que sa liberté ne se définit pas virtuellement par l'existence de possibilités alternatives à son action, mais par l'accord ou le désaccord de sa volonté au destin.

Parier avec optimisme

Le stoïcien accepte donc l'adversité du destin. Il n'est pas résigné pour autant, car il peut désormais faire des épreuves traversées autant de « matières à l'usage » pour mettre sa sagesse en pratique et s'efforcer de vivre en accord avec la nature. Concrètement, le fait d'ignorer ce qui adviendra n'empêche pas le sage d'être optimiste et de choisir des actions dites « préférables ». S'il est malade par exemple, il ne dépend certes pas de lui de guérir ; et il serait à ses yeux insensé de faire de la santé une condition du bonheur. Pour autant, celle-ci reste préférable à la maladie dans les cas où on ne sacrifie pas sa dignité pour sauver son corps, justifiant qu'un sage consulte un médecin. Le stoïcisme ne se réduit pas à une résignation, car l'inéluctable n'est jamais sûr avant d'être advenu (*encadré p. 101*). Il reste vrai, en revanche, que s'il savait son heure venue, le sage accepterait de se laisser emporter et se jetterait même avec ardeur dans la mort, tout comme, disait Chrysippe, le pied d'un homme accepterait de plonger dans la boue s'il avait l'intelligence de comprendre son rôle et sa situation dans l'ordre du monde.

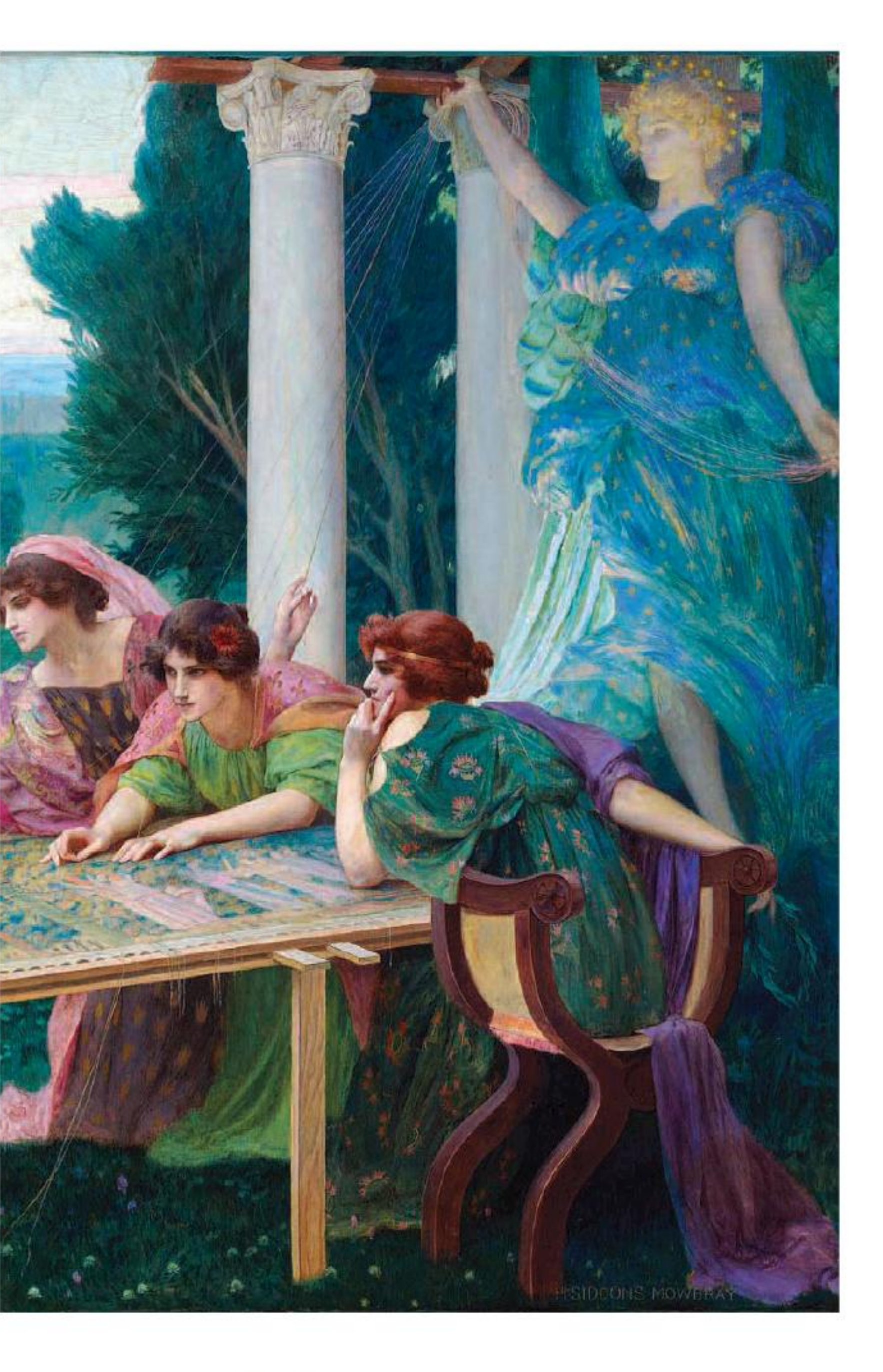


Musée des Beaux-arts de Boston/Wikicommons

Le Destin, Henry Siddons Mowbray, 1896.

L'éternel retour du destin

Lorsque nous lisons un livre d'histoire, les événements semblent enchaînés les uns aux autres suivant la loi de cause à effet. Vu d'aujourd'hui, en outre, le passé ne peut être modifié ; les



choses ne peuvent plus s'être déroulées autrement et peuvent ainsi apparaître comme inéluctables. Mais si nous tournons à présent notre regard vers l'avenir, nous avons l'intuition que différentes voies sont possibles, en fonction des actions et décisions de chacun. Le futur est le royaume des possibles. Mais comment un même évènement peut-il apparaître, selon la position que nous occupons dans le temps, comme tantôt nécessaire et tantôt possible ? Le problème dit des « futurs contingents » apparaît pour la première fois dans le traité *De l'interprétation* d'Aristote et répond aux arguments redoutables qui démontrent logiquement l'inéluctabilité du futur. Il combine trois niveaux de réflexion : métaphysique, sur la nature du temps, logique, sur celle de la nécessité, éthique, sur l'existence. Tout au long de l'histoire, cette interrogation a suscité de nombreuses controverses sur la compatibilité du destin et de la responsabilité, et, dans un cadre théologique, sur la conciliation de la prescience divine et du libre arbitre. À partir de l'époque moderne cependant, elle ne suscite guère plus que l'intérêt des seuls logiciens. Ce sont les philosophes anglo-saxons du 20e siècle, Peter van Inwagen en tête, qui la remettent au goût du jour. Dans un article intitulé « Fatalism », publié en 1962, Richard Taylor a proposé un nouvel argument fataliste auquel ont cherché à répondre les défenseurs de la liberté inconditionnelle. Le renouveau de cette antique controverse offre aujourd'hui des pistes de réflexions aux éthiciens, aux futurologues et collapsologues. Résonnant comme un bruit de fond dans les débats actuels sur la crise économique, écologique et sanitaire, l'inévitabilité du destin pourrait faire son retour sur la scène philosophique et alimenter les réflexions sur le « catastrophisme éclairé » de Jean-Pierre Dupuy et le « principe responsabilité » de Hans Jonas. ●

> “ Le fait d'ignorer ce qui adviendra n'empêche pas le sage d'être optimiste.

ÉLOGE DU TEMPS LIBRE

Jean-Miguel Pire
Chercheur à l'École pratique des hautes études, notamment auteur de *Otium. Art, éducation, démocratie* (Actes Sud, 2020).

Faut-il associer le temps libre au vice de la paresse et de l'oisiveté, ou aux vertus de l'ascétisme et de la créativité ? Ce clivage opposa les Grecs et les Romains.

La pandémie nous a permis d'éprouver une relation différente avec le temps libre. Outre le simple divertissement, certains ont mis cette période à profit pour ralentir le rythme, mieux écouter, contempler, étudier, réfléchir. Dans l'Antiquité, loin d'être accessoire ou frivole, le loisir – « *skhôlè* » en grec, « *otium* » en latin – est parfois considéré comme une priorité. Pour les Grecs, la *skhôlè* est même le moment le plus noble dont puisse disposer un individu libre. La fréquentation des arts, du théâtre, des jeux, du gymnase, des banquets, mais aussi la pratique des affaires publiques, entrent dans la définition du loisir, pour autant que ces activités soient menées librement et de façon désintéressée. Il importe qu'elles contiennent leur propre fin pour pouvoir élever moralement ceux qui s'y dédient mais aussi, par leur exemple, contribuer au perfectionnement de la cité. La survie du mot « *skhôlè* » dans le terme « école » continuera de manifester les liens entre cette ambition existentielle et le lieu dévolu à la transmission.

Loisir studieux

Au sommet de ce loisir dominent les activités purement spéculatives. La philosophie, c'est-à-dire l'amour et la quête de sagesse, est jugée la plus noble, car elle permet à l'individu d'accomplir sa vocation en tant qu'être humain : à savoir donner du sens et des valeurs à l'existence. Les individus libres sont appelés à rechercher par eux-mêmes la sagesse et les règles de la « vie bonne ». C'est aussi ce qui les distingue de la vie animale : l'origine sémantique de « *skhôlè* » renvoie à l'« arrêt », au répit, à la suspension du temps, mais aussi à la lenteur, au calme, à la tranquillité. C'est dans cette trêve du mouvement vital – auquel les animaux restent généralement soumis – que les humains peuvent accomplir des tâches qui marquent la dignité de l'existence. Ce temps libre n'a donc rien d'un délassement, mais relève d'une ascèse. C'est pourquoi la *skhôlè* est jugée bien supérieure au travail laborieux comme à tout ce qui relève des obligations matérielles – comme en témoigne la désignation de celui-ci par le terme « *askhôlia* ». Le « *a* » privatif marque que le travail se caractérise d'abord dans son essence par la privation de la *skhôlè*. Ainsi, se soustraire à cette quête existentielle pour se contenter de satisfaire des besoins immédiats mène à ce qui constitue le plus grand malheur possible pour les Grecs : « *hubris* » ou la « démesure », l'absence de toute modération et la fuite effrénée dans l'orgueil.

Socrate peut être considéré comme l'inventeur de la *skhôlè*. Pour lui, seule l'existence vouée à la pensée peut mener à la vertu car il n'est nulle vérité, nul savoir, nulle valeur qui ne soit l'ouvrage de la conscience. Les principes de la société

Le Guitariste, Paul Gauguin, 1894.



n'étant que les fruits des cogitations humaines, chaque individu doit pouvoir les comprendre et les critiquer en raison. L'injonction socratique à prendre « souci de soi » est ainsi une invitation, non à jouir de soi, mais à se construire, dans l'exigence de l'ascèse, un for intérieur et un libre arbitre qui conditionnent l'usage de cette subjectivité critique. Plus tard, dans *Phèdre*, Platon théorise la tension du couple antagonique *skhôlè/askhôlia* et confirme combien la vie vouée à la connaissance représente un idéal existentiel insurpassable. Mais son pessimisme lui fait juger cette voie accessible seulement à la minorité capable de s'engager dans l'ascèse requise. Telle n'est pas la position d'Aristote pour qui tous les citoyens y sont éligibles. Il voit ici même une condition pour que la cité s'épanouisse dans la justice et le bien commun.

La *skhôlè* est ensuite au cœur du cheminement que proposent les différentes « écoles » inspirées des grands courants philosophiques, en particulier le stoïcisme et l'épicurisme. Tous valorisent l'exemple du sage qui consacre entièrement son être à la quête du sens, des valeurs, et mène une existence respectueuse des principes qu'il professe. Bien davantage que le discours théorique auquel elle est assimilée plus tard, la philosophie des premiers âges constitue un mode de vie, une *skhôlè* concrètement vécue. Dans la Grèce antique, le goût pour la philosophie se répand d'ailleurs dans l'ensemble des couches de la population. Même des esclaves peuvent fréquenter les écoles de pensée.

Renversement chez les Romains

Aux antipodes de cet esprit, les Romains ont d'abord tenu le loisir, « *otium* » dans leur langue, en grande suspicion. Très soucieux de rentabiliser l'usage du temps, méfiants pour l'inertie, ils ne goûtent guère la pure spéculation intellectuelle. Pour eux, le sens et les valeurs du monde se manifestent surtout pour eux dans la puissance exercée sur le réel. Le loisir est ce qui reste quand sont remplies les obligations dont chacun est comptable. Dans le passage de la *skhôlè* à l'*otium* se joue ainsi la dévalorisation progressive du loisir comme disposition désirable. Associé à la paresse et plus guère à une ascèse, le loisir commence sa longue carrière de complicité avec les vices de l'oisiveté. Un cap majeur est franchi dans la détermination du grand partage entre ce qui relèvera du productif et de l'improductif. À Rome, c'est le *negotium* – littéralement, ce qui « nie » l'*otium* – qui est valorisé et se justifie de lui-même. Au contraire de la *skhôlè*, ce sont donc les activités excluant l'*otium* qui viennent en premier dans la reconnaissance sociale. Nonobstant cet opprobre pour l'oisiveté, le pouvoir impérial trouve utile de divertir la population en lui fournissant de nombreux loisirs : les théâtres, les cirques, les bains prennent une part croissante dans la vie des Romains et leur évitent de trop songer aux libertés confisquées. Outre ce pur divertissement, un loisir cultivé est rendu accessible au plus grand nombre avec le développement de nombreuses bibliothèques. Mais l'*otium studiosum* – le loisir studieux, le plus proche de la *skhôlè* – demeure plutôt l'apanage des classes cultivées.

La vogue des grands philosophes grecs suscite cependant un puissant attrait chez les intellectuels romains. Cela tient notamment au contexte politique : à Rome, comme auparavant en Grèce, les périodes marquées par l'affaiblissement des libertés politiques conduisent les citoyens à se concentrer sur la liberté intérieure, jugée seule susceptible d'échapper à toute aliénation. La *skhôlè* et l'*otium studiosum* ne manquent alors pas d'apparaître comme un moyen de résistance, une imprenable « citadelle intérieure ». À Rome, les deux grands propagateurs romains du goût pour le loisir studieux, Cicéron et Sénèque, théorisent ainsi sa nécessité alors que l'un et l'autre sont écartés des affaires publiques. Dans les contraintes de leur retraite imposée, ils établissent les bases d'une redécouverte de l'ancienne *skhôlè* et de sa puissance existentielle. L'exemple des empereurs philosophes, Hadrien et Marc Aurèle, achève de confirmer la résonance politique d'un *otium studiosum* qui fait du gouvernement de soi orienté vers la sagesse, la condition du gouvernement d'autrui fondé sur la justice.

Cette conception du loisir studieux sera par la suite mise à mal par les religions monothéistes et, en particulier, le christianisme. Outre la part

rituelle et la sacralité caractérisant toutes les religions, l'Église s'approprie les attributs de la philosophie en se présentant comme un mode de vie. Parant son *logos* d'une qualité divine, elle substitue à la quête de sagesse un ensemble de certitudes dogmatiques réglant bientôt tous les aspects de l'existence des croyants. Rétrogradée au rang de « servante » de la théologie, la philosophie se voit réduite à un catalogue de notions disponibles pour la pensée religieuse. L'individu doit ainsi renoncer à se constituer en protagoniste de la quête morale. Il lui faut adhérer en bloc à un discours que l'effroi d'une vie *post mortem* calamiteuse rend plus convaincant que le libre examen socratique. Dès lors, fût-il studieux ou non, le loisir se voit dévalorisé comme un temps perdu pour la foi ou le travail.

> “ L'injonction socratique à prendre “souci de soi” est ainsi une invitation à se construire un for intérieur.

Ainsi s'achève abruptement le moment gréco-romain durant lequel la pensée spéculative a été considérée comme la source principale de la sagesse et du sens. La *skhôlè* offrait à chaque individu libre le loisir nécessaire pour accomplir une vocation considérée comme essentielle de la condition humaine. Depuis, le goût de l'*otium* studieux ne s'est jamais perdu et il fait retour régulièrement dans la longue histoire de la liberté humaine. Redécouvert par la Renaissance, valorisé par les Lumières, il demeure le nom de code intemporel de l'émancipation. Toutefois, sa fécondité est aujourd'hui entravée par le marché et la façon dont ses critères de rentabilité, d'utilité matérielle, de rapidité, occupent le paysage mental de notre société. L'autre nom du marché, le négoce, vient littéralement nous rappeler son hostilité à tout *otium* et combien, loin du désintéressement, il doit métamorphoser le loisir en « temps de cerveau disponible ».

Doit-on limiter la portée du « loisir studieux » au motif qu'il serait issu d'une société reposant sur l'esclavage ? Pour Michel Foucault, la vertu politique, du souci de soi est incontestable. « *C'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi*. » (1) Mais qu'en est-il dans les sociétés contemporaines, dominées par l'impératif de productivité ? Dans les jeunes générations, certains veulent se réapproprier le temps long en refusant des emplois chronophages. Des profils hautement diplômés choisissent des voies frugales et denses, où le temps pour soi est beaucoup moins compté. Dernièrement, la pandémie a également accru le désir de jouir d'espaces francs de tout négoce, de moments authentiques où il soit possible de penser sans escompter. Une envie égoïste de prendre du temps pour soi ne suffit pas à expliquer cette évolution. La nécessité de réfléchir aux incohérences de la société s'impose peu à peu aux plus indifférents. L'essor de catastrophes environnementales, climatiques et aujourd'hui sanitaires est de plus en plus expliqué par le règne exclusif des intérêts. Dans ce contexte, la redécouverte de l'*otium* studieux et de sa fécondité peut faire figure de manifeste. Comme l'affirme à nouveau M. Foucault, « *si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence.* » (2) Une « esthétique », c'est-à-dire la faculté de faire de sa vie une œuvre, autrement dit, une source de sens pour soi-même et pour autrui. L'État de droit pourrait ainsi ménager à chacun un accès à l'*otium*, c'est-à-dire, au fond, à la possibilité d'exprimer ce que peut être une vie humainement vécue. ●

(1) M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Seuil, 1982.
(2) Entretien avec Alessandro Fontana, *Le Monde*, 16 juillet 1984.

COMMENT S'ENGAGER DANS LA VIE DE LA CITÉ ?

Véronique Boudon-Millot
Directrice de recherche au CNRS, spécialiste de l'Antiquité et de la médecine grecque, elle a notamment publié *Marc Aurèle* (Puf, 2020)

De 161 à 180, le stoïcien Marc Aurèle a régné sur un très vaste empire, imposant en Occident le modèle du « philosophe empereur ». Mais la philosophie et l'action politique font-elles si bon ménage ?

En 161, quand Marc Aurèle parvient à la tête de l'Empire romain, après son adoption par Antonin le Pieux, il a 40 ans. Il a donc eu tout le temps de se préparer à l'exercice d'un pouvoir qu'il partage au début avec Lucius Vérus, plus doué pour l'action que pour la spéculation philosophique. L'attelage ainsi formé était censé réaliser l'équilibre parfait entre un empereur à la réputation d'intellectuel et son coempereur. Et de fait, tandis que Marc Aurèle resté à Rome s'emploie à administrer l'Empire, L. Vérus se charge de mener en Orient les guerres nécessaires à la sécurité de ses frontières. La mort prématurée de L. Vérus en 169 brise ce bel équilibre; elle contraint Marc Aurèle, désormais seul à la tête de l'Empire, à agir sur tous les fronts. Et il n'aura pas trop de toute sa philosophie pour relever ce nouveau défi.

Si Marc Aurèle n'est pas né philosophe, il témoigne très tôt d'un fort attachement à la philosophie. Un de ses maîtres, Rusticus, eut en particulier sur lui une influence déterminante en le détachant de la rhétorique qu'un autre de ses professeurs, l'orateur Fronton, avait commencé de lui enseigner. Et même si Marc Aurèle reste profondément attaché à Fronton, avec qui, une fois devenu empereur, il continue d'échanger une abondante correspondance, lui confiant ses doutes et ses interrogations, très vite, c'est l'amour de la philosophie qui l'emporte.

Le jeune homme, tout entier à sa nouvelle passion, décide même de dormir à même le sol enroulé d'un simple manteau pour mieux adopter le genre de vie des philosophes. Sa mère, aussi cultivée qu'aimante, doit intervenir pour modérer ces excès, sans pour autant cesser d'encourager les progrès de son fils qui passe désormais presque tout son temps à étudier les grands philosophes: Platon, Aristote, et surtout Épictète, un ancien esclave décrit par ses disciples comme insensible à la douleur et qui prônait le contrôle des passions et la maîtrise de soi.

Pour Platon déjà, dans *La République*, il ne peut y avoir de bonheur pour la cité qu'à la condition que le philosophe devienne roi ou le roi philosophe. À l'époque romaine, au sein d'un empire désormais mondialisé, la complexité et l'importance des affaires ont fini de convaincre les esprits qu'on ne s'improvise pas politique et que l'exercice du pouvoir requiert une forme de connaissance universelle et au-delà du bien absolu. Certains commencent cependant à douter: est-ce

bien raisonnable qu'un futur empereur connaisse tant de philosophie? Et est-ce bien la meilleure éducation pour le futur maître du monde?
Doutes d'autant plus légitimes que le stoïcisme embrassé par Marc Aurèle prône avant tout la perfection humaine, sans s'embarrasser du politique qui, pour le sage stoïcien, importe peu. L'existence se divise en effet entre ce qui dépend de nous, notre perfection individuelle, et ce qui ne dépend pas de nous, notre condition quelle qu'elle soit, y compris servile, et il est donc inutile de lutter contre un ordre dont il convient au contraire de s'accommoder. Ce détachement et en même temps cet acquiescement à l'ordre des choses ne risquaient-ils pas d'être dangereux pratiqués par un empereur philosophe?

> « Le philosophe ne revêt pas si facilement le costume de gouvernant.

L'exercice du pouvoir

Devenu empereur, Marc Aurèle mène une vie austère faite de repas frugaux. Travailleur acharné, il passe ses journées à réformer l'Empire et une partie de ses nuits à lire, étudier et surtout à rédiger en grec ses pensées pour lui-même. Soucieux des droits des plus humbles, femmes et esclaves, il accomplit une importante œuvre de législateur. Il rend lui-même la justice dans les procès en appel, travaille longuement ses dossiers, s'efforce de prononcer des peines justes mais aussi clémentes. Il organise l'état civil, modifie le régime des tutelles pour éviter aux mineurs d'être dépouillés de leur héritage par des tuteurs indélicats et améliore la condition des esclaves en facilitant leur affranchissement. Garant de la moralité, il ordonne la fermeture des bains mixtes pour mettre un frein à la corruption des mœurs.
Malgré ses nombreuses obligations, il n'oublie jamais de veiller sur sa famille, de prendre des nouvelles de ses anciens maîtres et de reconnaître sa dette envers eux. Cependant, cet empereur qui ne goûte ni les fêtes ni les jeux du cirque, qui détourne les yeux au premier sang versé et qui fait placer des matelas sous le fil des funambules est parfois accusé de faire preuve d'une faiblesse coupable, y compris au sein de sa propre famille, où ses adversaires lui reprochent de fermer les yeux sur les adultères supposés de son épouse, Faustine, qui lui donnera pourtant treize enfants : sept garçons et six filles.

Le tournant de la guerre

La disparition de L. Vérus, en contraignant Marc Aurèle à endosser le rôle de chef de guerre va radicalement changer la donne. Face aux troupes barbares qui menacent les frontières, Marc Aurèle est désormais contraint de passer la majeure partie de son temps sur les rives du Danube où il vit sous la tente et partage la dure vie de ses soldats.
Alors que les difficultés s'accumulent et qu'une terrible épidémie ravage l'Empire, en bon stoïcien, Marc Aurèle aborde les épreuves avec une grande fermeté d'âme, sans se rebeller contre un ordre des choses qu'il ne lui appartient pas de changer. Parfois cependant, devant l'amoncellement des morts, ses certitudes vacillent et le philosophe cultivé voit sa raison ébranlée par les promesses de tel ou tel mage, devin ou charlatan. Tel cet Alexandre d'Abonotique qui avait promis la victoire si l'empereur faisait jeter des lions dans le Danube en offrande au dieu du fleuve : reçues à coups de triques par l'armée ennemie massée sur la rive opposée, les pauvres bêtes furent massacrées et l'armée romaine lourdement battue.
Dans ce climat délétère où les difficultés économiques succèdent aux catastrophes naturelles et sanitaires, les premiers chrétiens deviennent de faciles boucs émissaires. Marc Aurèle ne peut tolérer plus longtemps ces adeptes d'une nouvelle religion qui refusent d'adorer d'autres dieux que le leur et en particulier de rendre un culte à l'empereur : le martyre de Blandine à Lyon en 177 ⊳



marquera d'une tache indélébile le règne d'un empereur pourtant réputé tolérant.

Un fardeau

Avec l'accession de Marc Aurèle à l'Empire, Ernest Renan pensait que « *l'idéal de Platon était réalisé* » : celui d'un « philosophe roi », dont la posture philosophique permet un usage raisonnable et désintéressé du pouvoir. Mais en réalité, pour Marc Aurèle, l'exercice du pouvoir fut davantage un fardeau que l'occasion de mettre en application ses principes philosophiques ! L'aveuglement dont il fit preuve en désignant comme successeur son propre fils, le bien mal nommé Commode, dont le règne fut marqué par une succession de déportations et de persécutions, n'en est qu'un exemple. Le philosophe ne revêt donc pas si facilement le costume de gouvernant. Et si l'histoire des relations entre philosophie et politique, dès l'Antiquité, apparaît le plus souvent comme une suite de rendez-vous manqués, c'est sans doute parce que la cité idéale n'est pas de ce monde. ●

QUATRE FAÇONS D'ÊTRE **PHILOSOPHE EN POLITIQUE**

Entre politiques et philosophes, les idées virent souvent à l'amour passion : les intellectuels veulent faire bouger les choses, mais déplorent les compromissions ; les élus louent leurs analyses, tout en les accusant de ne pas assez se mouiller les mains… Certaines personnalités cultivent cependant une double casquette, correspondant à trois grandes figures dans la littérature philosophique :

• **Le « philosophe roi »,** imaginé par Platon dans *La République*. L'une de ses principales caractéristiques est qu'il ne veut pas le pouvoir mais se retrouve contraint de l'exercer ; son désintéressement et son amour de la sagesse le conduiraient à faire bon usage de son statut de gouvernant. Ce portrait peut faire écho à celui de Montaigne : entre 1581 et 1585, ce philosophe est élu par deux fois maire de Bordeaux contre sa volonté. Dans ses *Essais*, il rapporte avertir les jurats (qui l'ont désigné unanimement) de « *ses piètres qualités politiques* », se décrivant comme « *sans ambition, sans mémoire, sans vigilance, sans vigueur* ». « *Le maire et Montaigne ont toujours été deux, d'une séparation bien claire* », conclut-il.

• **Le conseiller du Prince,** incarnée par Machiavel dans l'essai éponyme. C'est l'intellectuel de l'ombre, celui qu'on associerait aujourd'hui aux cabinets noirs et des notes de synthèse. Soucieux d'efficacité et de réalisme, plus que de morale, il suggère des voies à suivre par-delà le bien et le mal. L'essentiel à ses yeux est de conserver le pouvoir pour l'exercer, plutôt que de le perdre en restant fidèle à un idéal.

• **Le révolutionnaire,** résumé par Karl Marx dans sa onzième « Thèse sur Feuerbach » (1845) : « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer.* » Marx disait deux choses : il reprochait aux universitaires de se restreindre à une vision abstraite de l'humanité, au lieu d'examiner concrètement les conditions d'existences des individus – ce que fera plus tard la sociologie notamment ; d'autre part il encourageait un passage à l'action politique. De fait, des personnalités historiques ont été philosophes avant de faire de la politique, comme Jean Jaurès ou Alexis de Tocqueville.

• **Aujourd'hui encore,** les échanges se poursuivent entre philosophes et politiques. On peut évoquer Luc Ferry, spécialiste de Kant, ou Vincent Peillon, ayant abondamment travaillé sur Merleau-Ponty, tous deux devenus ministres de l'Éducation sous différents gouvernements. Le président Emmanuel Macron se réclame régulièrement de Paul Ricœur, tandis que le leader de la France insoumise, Jean-Luc Mélenchon, consulte abondamment des philosophes comme Chantal Mouffe, et que François-Xavier Bellamy défend un rationalisme conservateur.

Fabien Trécourt

Leemage/Corbis/Getty

Ouverture des États Généraux à Versailles le 5 mai 1789.
Louis Charles Auguste Couder, 1839.



Septembre, Erik Werenskiold, 1883.


Musée d'art national de Norvège/Wikicommons

QU'EST-CE QU'UN VÉRITABLE AMI ?

Benjamin Durteste
Doctorant en philosophie à l'Institut catholique de Paris, il prépare une thèse sur l'acceptation du réel chez Hegel et Nietzsche.

Nombre de philosophes de l'Antiquité défendent une conception étonnamment utilitaire de l'amitié, tout en faisant de celle-ci une voie d'accès à la sagesse.

Nous cherchons à avoir des amis parce que ces derniers nous sont utiles, peuvent nous aider ou nous soutenir. Cette conception utilitaire de l'amitié, si elle paraît étonnante aujourd'hui, est défendue par beaucoup de philosophes dans l'Antiquité. C'est par exemple ce qu'affirme explicitement Épicure dans ses *Sentences vaticanes*: savoir que l'on peut compter sur quelqu'un serait avant tout une forme de garantie de stabilité et de sécurité ; elle serait ainsi un ingrédient essentiel pour atteindre « l'ataraxie », « l'absence de troubles de l'âme » ou plus généralement le bonheur recherché par les philosophes épicuriens.
De même, Socrate dans le *Lysis* de Platon, voit à la racine de toute amitié le constat d'une insuffisance personnelle: comme nous ne pouvons pas être bons dans tous les domaines – qu'il s'agisse du bricolage, de la cuisine ou même de la sagesse… –, nous ressentirions le besoin de nous entourer de ceux dont on peut tirer un savoir. À sa suite, Aristote considère que deux des motifs principaux d'une amitié sont la quête de plaisir et l'intérêt, tout en précisant que pour pouvoir parler d'amitié, il faut que ces avantages soient réciproques.

Relation vertueuse

Cependant, même si l'amitié est envisagée comme une relation intéressée à l'origine, beaucoup considèrent aussi qu'elle ne s'y réduit pas. Dans la neuvième de ses *Lettres à Lucilius*, le philosophe stoïcien Sénèque démontre par exemple qu'une telle relation ne pourrait pas perdurer bien longtemps: si la seule quête du profit motive notre ami, alors il nous délaissera dès qu'il verra ailleurs l'occasion d'un autre gain potentiel. Dans le même esprit, Aristote estime qu'une amitié véritable et authentique finit par s'accompagner de « vertu ». Or cette notion est incompatible avec une relation qui serait de pur intérêt: être vertueux, pour Aristote, c'est notamment apprendre à apprécier une chose pour elle-même et non pour le profit ou l'avantage que l'on pourrait en tirer. La dimension utilitaire à l'origine de l'amitié finirait donc par disparaître au profit d'une telle relation vertueuse, deux véritables amis voulant le bien de l'autre plus que leur intérêt propre. Épicure, pour qui l'amitié prend sa source auprès de l'utilité et vise le bonheur, concède à son tour qu'elle finit par épouser les contours de la vertu: notre bonheur implique celui de notre ami, afin qu'il le reste, et c'est pourquoi, lorsqu'il a de la peine, nous devons prendre soin de lui et non ▶

nous lamenter sur son sort, afin de lui permettre de retrouver la sérénité. De même chez Platon, si un ami représentait initialement l'occasion pour quelqu'un d'acquérir petit à petit de nouvelles connaissances, le savoir ultime que recherche le philosophe reste celui des idées (du bien, de la justice, etc.). Or cette enquête intellectuelle implique en définitive une pratique vertueuse : chez Platon, c'est le dialogue qu'entretiennent deux amis, progressant le long de la hiérarchie du savoir, finissant par les conduire à vouloir l'idée du bien et donc à l'exercer.

Sage et sans ami

Néanmoins, les Anciens adoptent pour eux-mêmes une attitude ambivalente à l'égard de l'amitié. D'un côté, les différentes écoles philosophiques, et notamment celles qui furent fondées aux alentours du 3e siècle avant notre ère, comme l'épicurisme et le stoïcisme, valorisaient un idéal de sagesse comprenant l'indépendance et l'autonomie pour caractéristiques principales. Concrètement, le sage ne ferait dépendre son bonheur que de lui-même. Mais dès lors, a-t-il encore besoin d'amis ? Dans le *Lysis* de Platon, Socrate affirmait déjà que le sage ne saurait en avoir : l'amitié se fondant à l'origine sur le désir d'un savoir que l'on ne possède pas, celui qui dispose du savoir le plus désirable (la sagesse) et qui ne dépend de personne, n'en aurait donc pas besoin. De même, deux sages ne pourraient pas être amis puisque, ne manquant de rien, ils n'auraient rien à s'apporter.

D'un autre côté, beaucoup de philosophes soulignent en même temps le caractère indispensable de l'amitié pour les êtres humains. Comment expliquer cette ambivalence ? Toujours chez Platon par exemple, cela tient tout simplement au fait que nous ne sommes pas des sages. Même le philosophe, « l'ami de la sagesse », celui qui tend vers elle ou s'y efforce plus que tout autre, est incomplet de ce point de vue. La compagnie d'un ami lui reste donc nécessaire, afin qu'ils puissent tous deux cheminer ensemble vers le bien, l'objet suprême du désir pour Platon. Pour Aristote également, le sage est, de tous les êtres, celui qui se rapproche le plus du divin, lequel est autosuffisant. Mais n'étant pas un sage – Aristote insiste sur la dimension de finitude attachée à l'homme –, le philosophe reste dès lors soumis à ce besoin proprement humain que constituent les relations sociales, et donc à l'amitié.

Penchant naturel

Dans un autre registre, Sénèque admet pour sa part, dans ses *Lettres à Lucilius*, que le sage pourrait prétendre au titre d'ami véritable. En effet, si une amitié authentique est désintéressée, seul le sage, qui ne manque de rien et ne désire donc rien, pourrait donc l'exercer pleinement. Mais dans ce cas, pourquoi chercherait-il à se faire des amis ? Non pas pour être heureux, estime Sénèque ; il n'a besoin que de lui-même pour cela. Mais simplement pour vivre, à la manière dont, nous dit Sénèque, on a besoin de ses yeux pour mener sa vie quotidienne. Or nos yeux ne sont que des outils et le sage, qui trouve le bonheur dans sa seule sérénité intérieure, ne se dira pas malheureux parce qu'il a perdu ses outils. De même, le sage mène sa vie en compagnie de ses amis, mais il ne fait pas reposer son bonheur sur eux. Ce qui le pousse vers les autres, ce n'est donc pas l'intérêt (il n'en a pas besoin), mais un instinct naturel. Sénèque rejoint ainsi Aristote pour affirmer la sociabilité intrinsèque de l'homme. Qu'il ait ou non atteint la sagesse, l'homme semble ainsi naturellement porté vers l'amitié. ●



Le sage mène sa vie en compagnie de ses amis, mais il ne fait pas reposer son bonheur sur eux.



Médecin vénitien à l'époque de la peste, 1807, Jan van Grevenbroeck.

ART Collection/Alamy

CE QUE LE COVID FAIT À L'AMITIÉ

La crise sanitaire et les mesures de confinement ont confirmé l'importance des liens sociaux et amicaux informels, Les rendez-vous en « visio » et les échanges de messages ne remplacent pas le fait de se retrouver pour discuter de tout et de rien, de se donner rendez-vous sans savoir ce que l'on fera, etc. D'après une vaste enquête sur « La vie en confinement » (Vico), menée en avril et mai 2020 par douze chercheuses et chercheurs de plusieurs laboratoires du CNRS, les amitiés qui ont le mieux résisté à la crise sont les plus anciennes, mais aussi celles qui sont parvenues à entretenir cette dimension informelle. Plus généralement, la crise du covid semble confirmer deux des principales intuitions des anciens: les amitiés sont utiles et nécessaires, dans la mesure par exemple où leur absence accroît notre vulnérabilité et notamment le risque de troubles psychosociaux. En même temps, cultiver des liens de façon trop pragmatique – par intérêt, mais aussi par le biais de réseaux sociaux et de messageries, pouvant rendre les échanges plus rigides et formels... – ne serait pas non plus satisfaisant. Les humains auraient fondamentalement besoin de liens souples et néanmoins solides, qu'ils cultivent à travers leurs amitiés. ● **Fabien Trécourt**

COMMENT AFFRONTER **LA MORT ?**

Maël Goarzin
Spécialiste du mode de vie néo-platonicien et du stoïcisme, il a participé à *La philosophie, un art de vivre* (dir. J.-F. Buisson, Cabecita, 2021).

La mettre à distance, l'oublier ou au contraire la regarder en face… Petit panorama des attitudes prônées face à l'inéluctable.

La peur de la mort est aussi ancienne que l'humanité. Dès l'Antiquité, les philosophes ont forgé différents arguments pour y faire face. Socrate et Platon ont postulé l'immortalité de l'âme, tandis qu'Épicure ou Sénèque ont insisté sur l'irrationalité de cette peur par exemple. Paradoxalement, l'exercice philosophique qui consiste à visualiser le caractère éphémère de la vie humaine et l'inéluctabilité de la mort les conduit ainsi à l'affronter sereinement, mais aussi à mieux vivre l'instant présent. Plus précisément, la conscience de la finitude humaine incite à choisir avec soin ses occupations: « *Ne sais-tu pas que maladie et mort doivent nous saisir au milieu de quelque occupation ? Elles saisissent le laboureur dans son labour, le matelot dans sa navigation. Et toi, dans quelle occupation veux-tu être saisi ?* » (Épictète, *Entretiens*, III, 5, 5-6). Accepter l'inévitable pour mieux vivre le moment présent: telle est la leçon principale de la philosophie antique.

· Espérer avec Socrate

Le récit par Platon des dernières heures de Socrate, condamné par les Athéniens à boire la ciguë, décrit l'attitude exemplaire du philosophe face à la mort. Si l'âme est immortelle, et si ce qui nous définit par-dessus tout est notre âme et non notre corps, comme le soutient Socrate, pourquoi craindre la mort? Définie comme la séparation de l'âme et du corps, la mort réalise ce que le philosophe s'efforce de faire de son vivant: détacher l'âme des peines et des plaisirs sensibles pour atteindre l'indépendance de la pensée et rendre possible la connaissance de ce qui est. « *Si tout cela est vrai, il y a grand espoir, pour qui est arrivé là où je me rends maintenant, d'acquérir en suffisance, et là-bas plus que partout ailleurs, ce qui a été pour nous le but d'un si grand effort tout au long de notre vie passée. Aussi ce voyage, celui qui à présent m'est prescrit, s'accompagne-t-il d'une noble espérance* » (*Phédon*, 67b). Le mode de vie socratique consiste en effet à séparer l'âme du corps par l'exercice de la pensée, préparation quotidienne à la mort physique et au détachement de l'âme de son enveloppe corporelle. À travers cet exercice, la philosophie socratique apparaît ainsi comme une véritable préparation à la mort. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre la tranquillité et même la joie de Socrate au moment de mourir, attitude qui contraste avec la tristesse et les lamentations de ses compagnons, qui l'exhortent à s'évader de prison.

· Se raisonner avec Épicure

Socrate fait donc appel à la métaphysique en insistant sur l'immortalité de l'âme. Cette atti- ▶



La Mort dans la chambre de la malade,
Edvard Munch, 1893.

tude le préserve. Elle l'aide à atteindre de son vivant l'ataraxie, cette absence de trouble qui permet de garder une attitude sereine face à la vie. Épicure, quant à lui, veut convaincre que la crainte de la mort est irrationnelle. En effet, la connaissance de la nature de l'âme et du corps, d'une part, et la description physique du processus de décomposition, d'autre part, permettent de se libérer de la peur de mourir : si l'âme et le corps, tous deux composés d'atomes, se désagrègent au moment de la mort, faisant ainsi disparaître toute sensibilité, « *la mort n'a aucun rapport avec nous ; car ce qui est dissous est insensible, et ce qui est insensible n'a aucun rapport avec nous* » (*Maximes capitales*, II). Plus encore, si tout bien et tout mal résident dans la sensation et que la mort est privation de sensation, alors la mort n'est ni un bien ni un mal, et n'est donc pas à craindre : « *La mort n'est donc rien pour nous ; tant que nous sommes là nous-mêmes, la mort n'y est pas, et, quand la mort est là, nous n'y sommes plus* » (*Lettre à Ménécée*, 125). La connaissance de la nature humaine permet ainsi au philosophe d'échapper aux troubles de l'âme et « *jouir du caractère mortel de la vie, puisqu'elle ne lui impose pas un temps inaccessible, mais au contraire retire le désir de l'immortalité* » (*Lettre à Ménécée*, 124).

• S'exercer avec Sénèque

L'attitude de Sénèque est assez proche de celle d'Épicure. Selon le stoïcien, il ne faut pas nier la mort, mais en apprivoiser l'idée, car elle nous guette tous dès lors que nous sommes vivants. Dans cette perspective, il est possible de muscler son âme par la pratique philosophique, comme on muscle son corps par l'exercice physique. La mort de Sénèque montre ainsi une nouvelle fois l'attitude exemplaire du philosophe au moment de mourir. Condamné par Néron, dont il a été le précepteur, le stoïcien accepte l'ordre de l'empereur et s'ouvre les veines. Fidèle aux préceptes qu'il a enseignés au cours de sa vie, il accepte la mort et se concentre sur l'essentiel, à savoir son attitude face à la mort : « *Quel que soit l'instant où tu finis, si tu finis comme il convient, elle est complète* » *(Lettres à Lucilius, 77, 4)*. Le récit de sa mort, rapporté par l'historien Tacite, confirme en effet l'équanimité de Sénèque face aux douleurs et son courage face à la mort (*Annales*, XV, 63-64) : « *C'est n'avoir nul sens de l'égalité que de se plaindre d'un accident qui frappe l'un maintenant mais est réservé à tous* » (*Lettres à Lucilius*, 99, 6). Et cette leçon vaut pour la mort d'un autre comme pour sa propre mort. En effet, « *se plaindre qu'un homme soit mort, c'est se plaindre qu'il ait été un homme* » (*Lettres à Lucilius*, 99, 8). Sénèque invite ainsi Lucilius à accepter la mort comme un événement nécessaire : « *Refuser de mourir, c'est ne pas avoir accepté de vivre. Nous avons reçu la vie à charge de mourir ; la mort est le terme où l'on va. En avoir peur est donc une folie* » *(Lettres à Lucilius*, 30, 10).



Si tout bien et tout mal résident dans la sensation et que la mort est privation de sensation, alors la mort n'est ni un bien ni un mal, et n'est donc pas à craindre.

• Se détacher avec Épictète

Afin de vivre sereinement avec la conscience de sa propre mortalité et celle de son entourage, le philosophe stoïcien Épictète fait appel, quant à lui, à la célèbre distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas



Whitney Museum of American Art/Wikicommons

Dempsey et Firpo, 1924. George Wesley Bellows, 1924.

SUR LE RING **AVEC ÉPICURE**

Gregory Bouchelaghem (GregMMA sur YouTube) est un ancien champion d'arts martiaux mixtes (MMA), sport de combat mélangeant toutes les formes de boxe, de lutte, et autorisant même de frapper un adversaire au sol. Mais cette armoire à glace est aussi un passionné de philosophie. Vers l'âge de 28 ans, une rupture amoureuse le pousse à écouter une conférence d'André Comte-Sponville sur ce thème. Cette discipline qu'il croyait « *élitiste et pompeuse* » l'aide à mettre des mots sur ce qu'il ressent et de l'ordre dans ses idées. G. Bouchelaghem consulte d'autres conférences, des ouvrages de vulgarisation, comme ceux de Michel Onfray. Il se découvre une passion pour les Anciens et notamment les thèses de Pierre Hadot. L'idée que la philosophie soit un art de vivre, plus qu'un ensemble de théories, fait même écho à sa pratique sportive. « *Dans les arts martiaux, on adore débattre de l'efficacité d'une technique. Mais ça n'a pas de sens si vous n'essayez jamais en combat réel.* » De même que les Anciens entendaient mettre toute sagesse en pratique, G. Bouchelaghem participe à des compétitions pour mettre sa conception du combat à l'épreuve, mettant en péril son intégrité physique… même sa vie d'une certaine manière. « *À très haut niveau,* assure-t-il, *on monte sur le ring avec l'intention de tuer face à quelqu'un qui n'en pense pas moins. On frappe pour détruire.* » C'est bien évidemment un état d'esprit et non un réel « projet de meurtre », les compétitions étant par ailleurs très encadrées. Mais cette violence fait partie du jeu. Pour G. Bouchelaghem, la peur de la mort précédait ainsi presque chaque combat professionnel. Mais elle disparaissait aussi dès les premiers échanges de coups. « *Au cœur de l'action, seul l'instant présent existe. Il n'y a plus d'appréhension, plus de regrets. On se sent profondément vivant parce qu'on est à côté de la mort, on n'y pense même plus !* » Cette expérience donne à ses yeux raison au philosophe Épicure : nul n'étant contemporain de sa propre mort, elle n'est rien pour ceux qui vivent dans le réel, ici et maintenant. Autrement dit, non seulement la mort n'est pas à craindre, mais elle ne peut pas l'être lorsqu'on a appris à se sentir profondément vivant et connecté à la réalité. « *Ce sont des moments très contemplatifs, mais aussi fantastiques : c'est retrouver l'état dans lequel on a été depuis toujours sans le savoir.* » ●

Fabien Trécourt

de nous (*Manuel*, 1, 1). Selon lui, dépendent de nous nos jugements, nos désirs et aversions, et notre impulsion à agir ou à ne pas agir. Par opposition, ne dépendent pas de nous la santé physique, la richesse et la réputation, c'est-à-dire tout ce qui est extérieur à l'âme. Ce qui importe vraiment, pour Épictète, ce sont donc notre attitude face aux événements que le destin nous impose, nos jugements sur les choses extérieures et notre impulsion à agir en fonction de nos devoirs. Tout le reste est, d'un point de vue moral, indifférent. La maladie et la mort, dans ce cadre, font partie des événements extérieurs qui ne dépendent pas de nous et qu'il convient d'accepter, par un exercice de détachement des choses indifférentes : « *Si tu veux que tes enfants et ta femme et tes amis restent en vie, tu es un sot ; car tu veux que ce qui ne dépend pas de toi dépende de toi et que les choses qui te sont étrangères soient tiennes* » (*Manuel*, 14, 1). Le philosophe stoïcien accepte ainsi la mort (celle des autres, mais aussi la sienne) comme un événement inéluctable dont on ne peut choisir ni le jour ni l'heure : « *Souviens-toi que tu es un acteur qui joue un rôle dans une pièce qui est telle que la veut le poète dramatique. Un rôle bref, s'il veut que ton rôle soit bref, long, s'il veut qu'il soit long* » (*Manuel*, 17). La métaphore théâtrale distingue d'une part le rôle que nous jouons au cours de notre vie, celui d'un être mortel, et d'autre part notre manière d'incarner ce rôle. Or, c'est bien la manière de jouer le rôle que le destin nous a attribué qui dépend de nous, et non le lieu de notre mort, que nous ne choisissons pas.

> « Ce ne sont pas les faits qui nous troublent, mais notre opinion les concernant.

Méditer avec Marc Aurèle

Comme Épicure avant lui, Marc Aurèle fait appel à la définition physique de la mort pour se défaire des craintes qu'elle suscite. Pour les stoïciens, en effet, la mort n'est pas un mal et la peur qu'elle provoque n'a donc pas lieu d'être. Ainsi, la mort « *n'est rien que la dissolution des éléments dont tout être vivant se compose ; mais s'il n'y a rien de redoutable pour les éléments à se transformer continuellement, pourquoi craindrait-on le changement et la dissolution totale ? Car c'est conforme à la nature ; or nul mal n'est conforme à la nature* » (*Pensées*, II, 17). Comme les stoïciens ne cessent de le rappeler, ce ne sont pas les faits qui nous troublent, mais notre opinion les concernant (*Pensées*, VII, 14 ; Épictète, *Manuel*, 5). Afin d'éradiquer le trouble suscité par notre opinion sur la mort, ces philosophes proposent donc de changer nos représentations en envisageant la mort comme un événement naturel qu'il convient d'accepter : « *Et mourir, qu'est-ce ? Si l'on voit la chose toute seule, si, par l'abstraction de la pensée, on en sépare tout ce qu'on imagine en elle, on ne verra dans la mort rien de plus qu'un effet de la nature* » (*Pensées*, II, 12). La définition physique de la mort, que l'empereur romain côtoie quotidiennement sur les champs de bataille et dans sa vie privée (seuls cinq de ses treize enfants ont atteint l'âge adulte) lui permet ainsi de l'accepter comme un événement naturel, dont la négation entraîne nécessairement le trouble. Ses méditations répétées sur la mort le conduisent à l'assentiment au destin, c'est-à-dire à l'acceptation de l'ordre rationnel de l'univers dans lequel toute vie humaine prend place. •



L'ART DE **LA CONSOLATION**

Héloïse Lhérété

Sénèque, Cicéron, Boèce étaient des maîtres de consolation, un genre littéraire à part entière. Notre époque endeuillée les redécouvre.

Un enfant pleure dans la rue. Il a perdu sa peluche et semble inconsolable. Sa mère cherche à capter son attention. Elle s'agenouille devant lui, lui prend les mains, raconte l'histoire d'un doudou parti en voyage. Une aventure propre à faire rêver et rire entre les larmes. Elle lui montre un autre jouet, une moto garée par là, qui retiendra peut-être l'intérêt de l'enfant, le détournant de son chagrin. Peut-être feindra-t-elle de chercher le disparu, l'appelant à voix haute, jouant de sa disparition. Elle séchera les yeux de son fils pour lui permettre de voir plus loin, ou entreprendra une activité avec lui pour le remettre dans l'élan de la vie. Qu'est-ce donc que cette pratique, à la fois si délicate et si puissante, de la consolation ? Comment trouver les bons mots, les bons gestes face à celle ou celui que le malheur vient frapper ?

La philosophie a longtemps porté haut son expertise sur cette question. De Platon à Augustin, en passant par Sénèque, Cicéron ou encore Boèce, ces penseurs considéraient que la connaissance avait le pouvoir sinon de rendre heureux, du moins d'apporter un peu de baume face aux âpretés de l'existence. Se référant à un ordre métaphysique jugé plus stable que le monde des vivants, des textes entiers se sont donné pour rôle d'apaiser les humains, le plus célèbre étant sans doute *La Consolation* de Boèce, où la déesse Philosophia vient parler à un homme injustement condamné à mort.

Rationalisme ou insensibilité ?

Or ce savoir s'est progressivement perdu. À partir de Descartes, la philosophie, s'imprégnant du modèle des sciences, a troqué son souci de consolation contre l'exigence de connaissance lucide et rationnelle. « *Ni rire, ni pleurer, ni haïr,* prétendait Spinoza, *seulement connaître.* » Nous sommes encore dans ce paradigme, estime le philosophe Michaël Fœssel, qui considère qu'il est temps d'amender un peu ce rationalisme moderne (*Le Temps de la consolation*, 2015). Car le malheur rentre mal dans des cases trop rationnelles. Le désir de maîtrise se paie parfois d'une insensibilité aux peines d'autrui. Et la volonté de comprendre se heurte à la déraison des blessés.

Relisant les philosophes antiques, quelques penseurs contemporains (*voir ci-dessous*) s'attachent ainsi à redonner une dignité à la consolation, cette notion désormais abandonnée aux religions et à la psychologie. Car le besoin de réconfort mérite qu'on s'y arrête collectivement. Il est consubstantiel à l'humanité ; et il se manifeste à tous les niveaux de la vie sociale. Au quotidien, face aux tristesses ordinaires. Plus ➤

Les Adieux, Jacob Becker, 1842.



Peter Barritt/Alamy

exceptionnellement, quand une catastrophe vient nous frapper au cœur de la cité. Il relève de l'intime, lorsque nous sommes confrontés au malheur d'un ami. Mais il nous rappelle aussi nos appartenances sociales et politiques, lorsque nous voyons sombrer nos espérances collectives. Dans tous les cas, c'est la perte, plus que la souffrance, qui génère le besoin de consolation : perte d'un être cher, perte d'un amour, perte de la santé, perte d'un idéal politique… Partout, l'enjeu est le même : quelle place faire au manque quand nous devons continuer à vivre ?

Un droit aux larmes

Partant de l'idée que nous ne savons plus bien faire, M. Fœssel plonge dans les textes de Sénèque, de Boèce, Cicéron ou Augustin pour en extraire une «*grammaire de la consolation*». Qu'il s'agisse d'un deuil, d'un chagrin d'amour ou d'un échec professionnel, il montre combien toute perte confronte le sujet à une part d'irrationnel et d'ambivalence. L'endeuillé s'adresse au défunt comme s'il était vivant ; l'éconduit passe par toute la gamme des sentiments. La perte incite à faire des ponts entre des choses que la raison sépare : entre les vivants et les morts, la présence et l'absence, le réel et l'imaginé, l'amour et l'indifférence, l'échec et la réussite, la fureur et la mélancolie… C'est dans ces brèches qu'agit la consolation. Par facilité, le mauvais consolateur a tendance à minimiser la perte («*ce n'est pas grave*», «*ce n'est rien*», «*une de perdue, dix de retrouvées*»). Le bon consolateur, au contraire, commencera par reconnaître à l'autre un droit aux larmes. Son talent est d'aider l'autre à «*voir autrement que selon sa douleur*». Ce n'est jamais joué d'avance. Un tel geste exige une forme d'humilité, témoin d'émotion partagée, en même temps qu'un brin d'autorité. Du tact. Le temps y joue son rôle ; le consolateur ne doit venir ni trop tôt ni trop tard. Le rappel du souvenir – du défunt par exemple – est un passage obligé, qui permet de donner une place au manque. La posture du corps, la tonalité de la voix comptent aussi : le consolateur «parle à quelqu'un» bien davantage qu'il «parle de quelque chose». Du point de vue rhétorique enfin, la consolation puise abondamment dans les figures de style. Tout est bon pour stimuler l'imaginaire du malheureux. La métaphore y est reine : elle refaçonne l'expérience. Ainsi, Sénèque invite Lucilius à considérer la vieillesse comme le «soir de la vie», Boèce compare la vie à un «voyage». Et à la mère qui pleure son enfant, Sénèque propose une étrange comptabilité : «*Mets-toi à compter ses qualités, non ses années : tu verras qu'il a vécu assez longtemps.*» Reste enfin le geste et le toucher, aux effets si puissants quand les mots viennent à manquer. Une main réconfortante, une épaule où pleurer, une oreille, une présence muette et attentive valent parfois de longs discours.



Fidélité, Briton Rivière, 1869.



Consoler, c'est à la fois considérer l'absolue singularité du malheureux, tout en la raccordant à la condition humaine.

Douce ivresse

Il n'existe pas de formule toute faite pour une consolation réussie, c'est-à-dire de formule qui vaudrait pour tous. Mais la philosophie antique offre de puissantes ressources à quiconque risque un jour de se trouver dans la position du consolateur. C'est-à-dire nous tous : le soignant, l'ami, la mère, le fils, l'enseignant, le témoin, le passant, le citoyen… Elle n'enjoint pas au bonheur, ni même au sursaut après l'épreuve. Elle dessine plutôt un rôle d'intermédiaire : consoler, c'est à la fois considérer l'absolue singularité du malheureux, tout en la raccordant à la condition humaine. Vincent Delecroix a une jolie formule dans son ouvrage, *Consolation philosophique* (2020) : « *Ta peine n'a rien à voir avec celle des autres, mais en même temps tu es tout homme, et ce que tu souffres, n'importe qui l'endure aussi.* » Notre époque a d'autant plus besoin de ces pratiques d'intermédiation qu'elle est hantée par les figures du déclin et de la perte (des idéaux perdus, des Trente glorieuses, de l'État providence, de la santé…). La consolation ne suffit pas à faire une politique, mais elle représente une posture sans équivalent pour relier les humains entre eux et écarter les démons de la haine, du mépris et de la mélancolie réactionnaire.

Ne pas nier nos pertes, mais y ajouter le supplément qui permettra de rouvrir l'avenir : voilà au fond le génie de la consolation. Une image résume bien cette idée : « consoler son café » signifie y ajouter de l'alcool. Ce geste, qui servait initialement à masquer l'amertume du café, finit par le transformer en un breuvage nouveau. Il n'est pas insensé d'en espérer de la douceur, voire un peu d'ivresse. ●

→ À LIRE

- **Le Temps de la consolation du philosophe**
  Michaël Fœssel (Seuil, 2015).
- **Consolation philosophique**
  Vincent Delecroix (Rivages, 2020).
- **Consolation**
  Anne-Dauphine Julliand, (Les Arènes, 2020).
- **Vivre avec les morts**
  Delphine Horvilleur, (Grasset, 2021).

DE SÉNÈQUE À AUJOURD'HUI, **DES TECHNIQUES IMMUABLES**

Des attentats terroristes à la pandémie de covid-19, la dernière décennie a vu ressurgir l'ombre de la mort dans nos sociétés. Plusieurs livres s'en sont fait l'écho et ont remis à l'honneur la thématique la consolation. De la posture aux mots utilisés, ils révèlent une grande permanence des attitudes consolatrices depuis l'Antiquité.

1- AU COMMENCEMENT EST LE GESTE

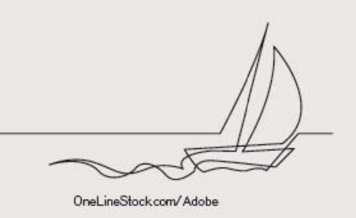
Dès l'Antiquité, les philosophes accordent de l'importance au corps, au geste et au regard. Dans sa *Consolation*, Boèce met en scène son dialogue imaginaire avec Philosophia, une déesse païenne venue apaiser ses tourments face à sa mort prochaine. Le premier acte de Philosophia n'est pas de gloser… mais de sécher les larmes du condamné avec les plis de son vêtement. Offrir une épaule à l'affligé, lui tendre un mouchoir, lui proposer ses bras (sans les lui imposer non plus), se mettre à son niveau pour le regarder, fût-ce en s'agenouillant s'il est un enfant. Une lettre peut aussi constituer cette présence. Le texte adéquat sera celui qui dira l'attention à la douleur (« *je suis là* »), sans chercher à la nier (« *ce n'est pas si grave…* »).



OneLineStock.com/Adobe

2- LA RHÉTORIQUE DE LA MÉTAPHORE

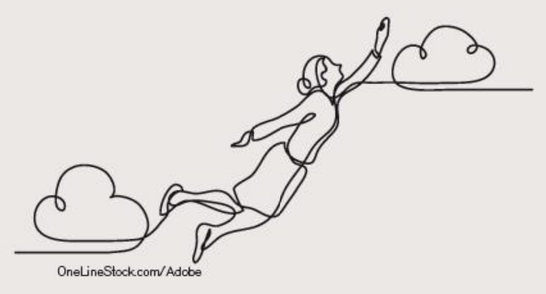
Face au deuil, la métaphore va permettre de reconfigurer l'expérience. On parlera de la mort comme d'un voyage ou d'un envol, de la mémoire du défunt comme d'« *un livre de souvenir que personne ne pourra dérober* »… Le but n'est pas d'édulcorer, mais de « *modifier les coordonnées de la perception* », note Michaël Fœssel. Quand la douleur est plus vaste que soi, qu'elle déborde, un récit imagé permet de la circonscrire. La rabbin Delphine Horvilleur perçoit son rôle comme celui d'une traductrice : « *Accompagner les endeuillés, non pas pour leur apprendre quelque chose qu'ils ne savaient déjà, mais pour leur traduire ce qu'ils vous ont dit, afin qu'ils puissent l'entendre à leur tour.* »



OneLineStock.com/Adobe

3- LES VERTUS LA TRANSCENDANCE

Autre invariant de la consolation : orienter le regard du malheureux vers ce qu'il y a de permanent par-delà les aléas de l'existence ; la vie qui continue, l'existence d'un Dieu, l'œuvre du défunt… Cette pratique permet aussi d'inscrire la perte dans quelque chose de plus grand que l'individu. La lecture de philosophie ou de littérature comme la fréquentation d'œuvres d'art peuvent aussi jouer ce rôle. Les œuvres aident à inscrire la douleur singulière de la perte dans une expérience humaine universelle. Elles amènent aussi de l'intelligence et de la beauté quand la vie semble dévastée. Et laissent entrevoir un recommencement


OneLineStock.com/Adobe

possible.

4- RELIER AUX VIVANTS

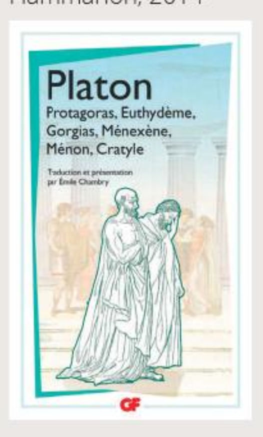
Anne-Dauphine Julliand a perdu ses deux filles. « *D'une "leucodystrophie métachromatique". Un nom barbare pour une maladie rare, qui détruit tout sur son passage* », témoigne-t-elle dans *Consolation* (2020). Thaïs est morte en 2007 à l'âge de 3 ans, sa petite sœur Azylis en 2017, à l'âge de 11 ans. La souffrance coupe du monde. Non seulement beaucoup s'éloignent, par maladresse ou superstition, mais l'endeuillé·e fait l'expérience d'un isolement radical, car sa souffrance est incommunicable. Le sociologue Georg Simmel définit la consolation comme « *ce vécu remarquable qui laisse subsister la souffrance, mais qui supprime pour ainsi dire la souffrance de la souffrance* ». Cette « souffrance de la souffrance », c'est le sentiment de solitude intense auquel confronte le deuil. Une douleur sociale s'ajoute à la douleur intime. « *Je souffre toujours, mais j'ai eu la chance d'être consolée* », analyse A.D. Julliand. Sa souffrance demeure, mais elle est aujourd'hui reconnue par autrui. Ce qui signifie que de nouvelles rencontres sont possibles. ● **Héloïse Lhérété**


OneLineStock.com/Adobe

QUELQUES **CLASSIQUES**

Apologie de Socrate*. Suivi du *Criton et de l'Euthyphron
Platon,
J'ai lu, 2018

Théâtre complet. Tome I, *Les Acharniens* ; *Les Cavaliers* ; *Les Nuées* ; *Les Guêpes* ; *La Paix*
Aristophane
Flammarion, 2014



Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménéxène, Ménon, Cratyle
Platon
Flammarion, 2016

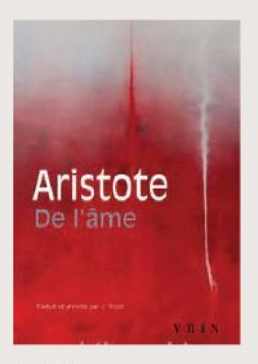
Protagoras
Platon
BnF, coll. « ebooks », 2021

Le Banquet
Platon
Flammarion, 2016

La République
Platon
Flammarion, 2016

« L'amitié », *Éthique à Nicomaque*, livres VIII et IX
Aristote
Rivages, 2020

Poétique
Aristote
Livre de Poche, 2006



De l'âme
Aristote
Flammarion, 2018

Pensées et anecdotes
Diogène le Cynique
Rivages, 2021

Lettre à Ménécée et autres textes
Épicure
Gallimard, 2021

Entretiens de Confucius
Confucius
Points, 2014

Préceptes de vie
Confucius
Alexis Lavis
(directeur de publication),
Points, 2009



Tao Te King. Le livre de la voie et de la vertu
Lao Tseu
Albin Michel, 2014

Pensées pour moi-même.* Suivi du *Manuel d'Epictète
Marc Aurèle
Flammarion, 2018

Éloge de l'oisiveté*. Suivi de *Cinq Lettres à Lucilius sur l'otium
Sénèque
Mille et une Nuits, 2015

De la providence. De la constance du sage. De la tranquillité de l'âme. Du loisir
Sénèque
Flammarion, 2003

Traités*. Tome I, 1-6 : 1, *Sur le beau* ; 2, *Sur l'immortalité de l'âme* ; 3, *Sur le destin* ; 4, *Sur la réalité de l'âme* ; 5, *Sur l'Intellect, les idées et ce qui est* ; 6, *Sur la descente de l'âme dans le corps
Plotin
Flammarion, 2015



Éloge de la vieillesse
Cicéron
Mille et une Nuits, 2021

Le Bonheur. IVe et Ve Tusculanes
Cicéron
Arléa, 2021

Les Métamorphoses
Ovide
Gallimard, 1998